

CRISTIAN IFTODE

# FILOSOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

Sursele autenticității

Sursele autenticității



PARALELA 45

BIBLIOTECA  
DE FILOSOFIE



Editor: Călin Vlasie

Redactor: Ciprian Jeler

Tehnoredactare: Adriana Boboc

Coperta colecției: Irina Bogdan

Prepress: Viorel Mihart

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**IFTODE, CRISTIAN**

**Filosofia ca mod de viață : sursele autenticității /**  
Cristian Iftode. - Pitești : Paralela 45, 2010

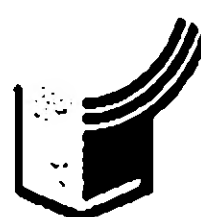
Bibliog.

ISBN 978-973-47-0934-2

Cristian Iftode

**FILOSOFIA  
CA MOD DE VIAȚĂ  
SURSELE AUTENTICITĂȚII**

PARALELA 45



# Notă introductivă

Cartea pe care tocmai ați avut bunăvoința să o deschideți – o carte ce se adresează, în egală măsură, persoanelor care au studiat sau studiază filosofia, dar și publicului larg – reprezintă, de fapt, versiunea scrisă a unui curs opțional ținut la Facultatea de Filosofie a Universității din București, în anul de grație 2009. Hotărându-mă să propun spre publicare un suport de curs dezvoltat, sunt conștient de riscurile însemnate la care mă expun. Fiind redactată în prealabil, o prelegere scrisă nu poate încapsula atmosfera unor întâlniri săptămânale în care se creează treptat „complicități” propice exercițiului de gândire liber asumat și nici nu înregistrează precizările suplimentare sau răspunsurile formulate pe loc la întrebările adresate de studenți pe parcursul a două ore de predare. De asemenea, e posibil ca textul, păstrat în această formă, să-și agaseze, pe alocuri, eventualii cititori, prin insistența pe anumite idei, prin revenirea în mai multe rânduri asupra unor aspecte decise, ca și prin utilizarea unor formulări ce țin, mai degrabă, de exprimarea orală. Dacă, totuși, îndrăznesc să vă ofer provocarea unei asemenea lecturi, este pentru că mizez pe plusul de inteligibilitate pe care un curs de filosofie îl posedă în raport cu o carte propriu-zisă de filosofie – cel puțin așa cum se scriu, în zilele noastre, majoritatea lucrărilor de specialitate din domeniul filosofiei academice –, dar mai ales pentru că mi se pare cea mai nimerită formă de a trata un subiect precum cel de față: filosofia văzută ca *mod de viață*, nu doar ca o disciplină teoretică printre altele. Nu pot decât să sper că am făcut o alegere inspirată – atât eu, elaborând un curs mai puțin obișnuit, cât și dumneavoastră, dacă v-ați decis să citiți mai departe.



# 1. O privire de ansamblu asupra problematicii autenticității. Precizări terminologice. Delimitări. Libertate și autenticitate

„Esența filosofiei este spiritul simplității...  
oriunde și oricând, complicația este superficială,  
construcția e un accesoriu, iar sinteza, o aparență.  
A filsofa este un act simplu.”  
(Bergson, *Gândirea și mișcarea*)

„Orice gând este nou atunci când autorul îl exprimă  
în felul său.”  
(Vauvenargues, *Reflecții și maxime*)

„A fi autentic” înseamnă „a fi tu însuți”. Aparent, nimic mai simplu; simțul comun nu va sonda mai departe pentru că nu va vedea nimic problematic aici: „nu e nicio filosofie”. Și totuși, dacă reflectăm numai la această sintagmă, „a fi tu însuți”, înțelegem de îndată încă ceva: posibilitatea stranie de „a *nu* fi tu însuți”, de „a fi *altul* decât tine însuți”. Dar *cine*, atunci?

În limba latină, *authenticum* desemna „*textul* original”. Aș fi tentat să spun că autenticitatea e sinonimă cu capacitatea de *a-ți scrie propria poveste*, însă ar însemna să mă grăbesc nepermis. Deocamdată, să reținem doar atât: faptul de a fi autentic, de a trăi autentic, trimite la această *concordanță între original și originar*. A fi autentic, așadar a fi tu însuți,

original și totodată *originar*. În măsura în care acest fapt nu e de la sine înțeles, în măsura în care el reprezintă *numai* o posibilitate, însoțită și pândită mereu de cea de semn contrar (a *inautenticității*), rezultă că autenticitatea presupune drept *condiție* de posibilitate *libertatea*, adică o formă de *autodeterminare*, de *autonomie*. A fi autentic, adică a fi tu însuși, a fi original, așadar a fi liber și astfel *adevărat* (*eigentlich*), în acest sens existențial pe care îl comportă noțiunea de adevăr.

Tocmai am evocat cuvântul *eigentlich*, ce compune termenul german echivalent „autenticității”: *Eigentlichkeit*. Etimologia acestuia e cât se poate de relevantă pentru o reflecție pregătitoare pe tema autenticității: *Eigentlichkeit* conține particula *eigen*, desemnând „propriul”. Poate fi autentic doar „ceva care își poate aparține în chip propriu”, scria Heidegger, adăugând, încă de la prima ocurență a cuplului *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* în *Sein und Zeit*, că „aceste cuvinte sunt alese terminologic în sensul cel mai riguros al cuvântului” (Heidegger, 2003, p. 43). Autenticitatea implică astfel în mod indubitabil o formă de „luare în posesie”, de „*proprietate*” și „*apropriere*”, altfel spus, de „luare în *stăpânire*” și „*stăpânire* de sine”. De altfel, cuvântul elin *authentia* (vezi Bailly, 2000, p. 308) desemnează chiar „puterea deplină, absolută”, *authentês* e cel care acționează cu de la sine putere, fie că este „stăpânul absolut” sau doar „cel care are inițiativa de a face un lucru”, ori, pur și simplu, cel care înfăptuiește ceva „el însuși”, eventual chiar „cu propriile mâini”; în fine, *authentikos* califică ceea ce constă într-o putere absolută și, de aici, ceea ce este „principal”, „primordial” (în această accepție).

E limpede, mai ales după aceste precizări terminologice, că autenticitatea are a face în chip esențial cu posibilitatea de a fi *stăpân* pe tine însuși și eliberat, atât cât e cu putință, de influențe străine. În acest sens, cu mult timp înainte ca „autenticitatea” să devină un termen-cheie în vocabularul existențialiştilor, nu încapă îndoială că reflecția filosofică a încercat să aproximeze coordonatele „vieții bune”. „Viața bună” implică realizarea de sine, este sinonimă cu o existență *împlinită*, calitatea ei fiind determinată astfel de măsura în care agentul a fost capabil să-și pună în practică propriile decizii și să-și concretizeze aspirațiile; pe scurt, de gradul în care desfășurarea vieții lui a *depins* de *propria* sa voință (vom vedea că regula de viață fundamentală a stoicismului era

tocmai permanenta disociere dintre lucrurile care stau în puterea noastră și cele care nu stau în puterea noastră). Înainte de a desluși natura și întinderea feluritelor condiționări externe la care suntem supuși într-o viață de om, e nevoie, din punct de vedere filosofic, să ne lămurim cu privire la posibilitatea unei *voințe libere*. Și înainte chiar de a lămuri această chestiune decisivă pentru existența subiectului *moral*, trebuie să observăm că orice concepție cu privire la *unitatea* subiectului și natura Eului (folosesc acești termeni într-un mod cât mai nespecific și nespecializat cu putință) presupune o *scindare* lăuntrică, o *dedublare*, adică disocierea unor registre sufletești radical diferite sau chiar a două Euri: Eul care se supune și Eul care comandă. Dacă autenticitatea echivalează cu faptul de a fi propriul tău stăpân și neautenticitatea cu o formă de supunere față de ceva impus din exterior, *cine* trebuie să fie „Eul care comandă”, ce registru sufleteș angajează modul de a fi autentic?

Desigur că nu spun nimic nou, încerc doar să refac succesiunea justă a unor interogații elementare. Pentru că din acest punct încep să se desfacă, să se deplieze, întrebările multiple pe care le suscită problematica autenticității. Mai întâi, care să fie deci instanța regulatoare a subiectului uman? Dar dacă punem întrebarea în acești termeni, vorbind de o „instanță *regulatoare*”, e posibil ca ea să își conțină răspunsul. E cel pe care l-a formulat Kant și întreaga tradiție raționalistă: autonomia voinței implică un control deplin exercitat de Rațiunea universală ipostaziată în persoana fiecărei ființe umane asupra „Eului fenomenal”, adică a dimensiunii „patologice”, afective. La antipod, se află răspunsul nietzscheenilor și al tuturor „vitaliștilor”: denunțând ficțiunea Rațiunii „pure” și reprezentarea eronată cu privire la natura rațiunii ca „scop în sine”, substituind acestei reprezentări una de tip *instrumental*, aceștia vor echivala autenticitatea cu sinceritatea primelor impulsuri, necenzurate, cu „perfecta siguranță în funcționare a instinctelor regulatoare *inconștiente*” (Nietzsche, 1994, p. 315) – „*die vollkommne Funktions-Sicherheit der regulirenden unbewussten Instinkte*” –, pentru a evoca o sintagmă din *Genealogia moralei* (interesant este uzul, în spiritul timpului, al aceluiași adjectiv, „regulatoare”, și în cazul instinctelor brute).

Sau ar trebui să respingem soluțiile extreme, înțelegând caracterul existenței autentice din perspectiva unei *armonizări* a registrelor sufletești, a unei „terapii a pasiunilor” pe care, în chip diferit și totuși

asemănător, a avut-o în vedere atât filosofia antică înțeleasă ca „mod de viață”, cât și tradiția creștină? „Armonia” este aici cuvântul-cheie: armonia dintre gând și faptă, bazată pe armonia dintre „porunca Rațiunii” și înclinația afectivă, adică pe o „educare a afectivității” (Aubenque, 2004) și chiar pe o „metamorfoză a personalității” (Hadot, 1995). Sau poate, în fine, ar trebui să spunem că „adevărul” autenticității nu se află în niciun fel de partea „Eului”, ci a *Celuilalt* (cu majusculă); ba chiar că *modelul* personalității umane aici presupus, calapodul instanțelor și registrelor sufletești, pe care a funcționat până acum gândirea europeană, se cuvine a fi depășit, substituit ori pur și simplu abandonat?

Se poate susține că, în multe privințe, sensibilitatea postmodernă, o sensibilitate exacerbată a Diferenței sau, mai bine zis, a *diferențelor*, ascultă de profetia lui Nietzsche și se simte din ce în ce mai atrasă de un soi de „budism” dizolvant pentru orice concept ferm de *identitate* personală. „Budismul avansează în tăcere pretutindeni în Europa”, nota Nietzsche (1968, § 240, p. 139) prin 1885. Merită menționat, în contextul de față, și faptul că teza „reducționistă” cu privire la identitatea personală, susținută de D. Parfit (1986, p. 211) în atât de influenta sa carte *Reasons and Persons*, se găsește corelată în mod explicit de autor cu doctrina budistă (p. 280), aspect subliniat și în analiza critică pe care Ricœur (1990, pp. 156-166) o consacră acestei importante lucrări din filosofia contemporană. Unul dintre paradoxurile pe care istoricul ideilor și filosoful cred că merită să le cerceteze e următorul: teologia creștină a „chipului”, respingând *de facto* generalitatea *eidos*-ului platonician, este o teologie a *singularității* chipului și a *unicității* de perspectivă asupra divinului întrupate în fiecare persoană umană. Fără acest *background* teologic, nu ar fi putut apărea *individualismul* modern, adică exact acea perspectivă care se va opune *personalismului* creștin, denunțându-l pe acesta ca organicist, retrograd, *neautentic*. Se ajunge astfel la situația în care individualismul democratic și filosofia drepturilor inalienabile continuă să se bucure de toată atenția cuvenită în sfera filosofiei moral-politice, în timp ce problema identității personale e tranșată de o manieră *reducționistă*, Eul ajungând să nu mai desemneze *altceva* decât simpla formă a pronumelui personal, o categorie lingvistică, o instanță discursivă ce corespunde, în plan social, „cuierului pe care stau agățate costumele diferitelor roluri”, pentru a relua metafora sugestivă a lui Goffman (vezi MacIntyre, 1998, p. 58).

Abia începem să desfășurăm, să deslușim ghemul de întrebări implicat de problema autenticității, de ceva în aparență atât de simplu ca posibilitatea de „a fi tu însuți”. Înainte de a merge mai departe, cred că se impun unele precizări cu caracter metodologic și tematic legate de cursul pe care vi-l propun acum spre lectură.

Considerațiile care vor urma nu se înscriu în perimetrul filosofiei morale, cel puțin așa cum este de obicei înțeleasă această disciplină în zilele noastre. Nu voi face etică normativă, nici metaetică sau etică aplicată. Zona în care se încadrează un asemenea curs ține, mai degrabă, de intersecția dintre *ontologia umanului*, *istoria ideilor* și *metafilosofie*. Din această perspectivă conjugată voi încerca să elaborez o reflecție existențială cu privire la „constituția de ființă” a subiectului, în particular a subiectului *moral*, reflecție pe care îndrăznesc să o socotesc indispensabilă înainte de a se pune problema să optezi pentru una sau alta dintre teoriile morale.

Tema pe care se axează acest curs angajează cea mai veche reprezentare cu privire la natura exercițiului filosofic, readusă astăzi în atenție de autori importanți, nemulțumiți de impasul în care se află în prezent filosofia, de statutul ei actual în perimetrul disciplinelor teoretice. E vorba de filosofie înțeleasă, așa cum se întâmpla în Antichitatea greco-romană, ca o veritabilă *terapie* a sinelui, ca un *mod de viață* și de conversie morală a personalității. În clipa în care creștinismul dobânda statutul de religie dominantă, e clar că acesta prelua din funcțiile vechii filosofii, reușind să găsească o cale de adresare simplă și directă ce atingea sufletele întregii mase a populației, a tuturor exclușilor și marginalilor de până atunci, ca și a elitelor cărora le fusese anterior rezervată filosofia. Timp de peste o mie de ani, filosofia își vede limitat câmpul de exercitare la anumite domenii, constituindu-se într-o reflecție mai degrabă *auxiliară* credinței, având ca scop furnizarea de material conceptual pentru teologie. Abia odată cu Reforma și cu zorii modernității, antrenând o complexă schimbare de paradigmă socioculturală, filosofia se vede liberă să recapete un statut dominant și să prescrie reguli directoare pe toate palierele existenței individuale. Însă această schimbare de paradigmă determină și o altă „arhitectonică” a filosofiei decât cea din Antichitate, o împărțire foarte precisă pe discipline și, mai ales, o cezură fermă între *teoretic* și *practic*, deja instituită și operantă în Evul Mediu. Iată de ce modernitatea va asuma disjunctia, tensiunea



dintre un concept „aseptic”, impersonal, de adevăr științific și unul „existențial”, ce presupune, la fel ca în Antichitate, armonia sau coerența dintre învățăturile și viața filosofului drept criteriu ultim al adevărului. De fapt, acest tip „existențial” de reprezentare a finalității demersului filosofic a constituit un soi de *reacție periodică* la o filosofie „de școală” din ce în ce mai sistematică, mai „științifică”, mai specializată și mai impersonală, un fel de pol „recesiv” al acesteia, cum ar fi spus M. Florian.

În altă ordine de idei, recunoscând extrema diversitate a surselor bibliografice pe care îmi sprijin expunerea, doresc să evidențiez și o opțiune metodologică oarecum inedită: aceea de a combina prezentările cu caracter didactic, explicarea unor puncte de vedere și teorii filosofice, cu secțiuni redactate într-o manieră destul de personală și eseistică. Motivul pentru care sunt gata să risc o atare „expunere” ține de constatarea unei situații curente în mediul academic: preferăm cu toții să recurgem în discuțiile noastre „oficiale” la un limbaj cât mai prudent, mai neutru, mai ponderat și impersonal. Dezideratul clarității e astfel respectat, și pe bună dreptate; numai că, în măsura în care nu cultivăm *decât* un asemenea tip de discurs și de argumentare – detașată, neangajată –, avem doar șanse să devenim buni *sofiști*. Exercițiile noastre de gândire critică pe marginea unor texte filosofice riscă să devină extrem de sterile, lăsându-ne absolut *neschimbați*; tocmai calitatea și miza acelor „exerciții spirituale” pe care le recomandau filosofi din vechime, așa cum vom vedea ceva mai târziu, par astfel compromise iremediabil.

Nu încapă îndoială că modul în care suntem mișcați și rezonăm în singurătate la anumite metafore și exprimări plastice dintr-un text cu caracter filosofic e foarte greu de menținut, cu atât mai mult de transmis celorlalți într-un spațiu academic. Forța sau impactul unor exprimări se pierde complet dacă nu există o anumită stare de emulație și înțelegere mutuală. Dar dacă nu riști să faci un asemenea pas, atmosfera dorită nu se va crea niciodată. Iar la fel de adevărat cum este faptul că filosofia nu se poate preda unor arabescuri poetice fără a înceta să fie ea însăși, în speță demers de gândire critică, cred că este și faptul că o filosofie care nu a *mișcat* niciodată pe nimeni nu se poate preda.

\*\*\*

Nu știu dacă există astăzi un context filosofic favorabil pentru a aborda problema autenticității. Dacă așa-numita „cotitură lingvistică” pe care a asumat-o filosofia în spațiul anglo-saxon nu a fost nicicând prielnică reflecției existențiale, pe „continent” pare că s-a impus ideea conform căreia tema autenticității a fost epuizată în anii de după război. E aproape indecent să resuscitezi o problemă îngropată sub straturi groase de structuralism, postructuralism și deconstructivism, într-o epocă ce pare hotărâtă să asume până la capăt consecințele pe care le implică „moartea subiectului”. Și totuși, nu e oare adevărat că oricare dintre filosofi „de meserie” continuă să fie animat de grija de a trăi autentic, chiar dacă nu mai invocă în mod explicit această temă? Nu continuă oare să reprezinte filosofia cu totul altceva decât o simplă profesie, și anume un „mod de viață”?

Primul lucru de care cred că trebuie să ne asigurăm atunci când abordăm deschis această problemă riscantă e faptul că ne putem reprima orice reverie cu privire la un „paradis” al autenticității care s-ar afla dincolo de cotidian. Autenticitatea nu este un tărâm, ci numai o *raportare*. Nu există un repertoriu de gesturi, atitudini, conduite sau profesii rezervate celor care aleg să fie „ei înșiși”, deosebindu-se fundamental de mulțimea „anonimilor”. Apelând la un lexic heideggerian, vom spune că autenticitatea nu este nimic altceva decât „o raportare modificată la inautentic”. Aceasta înseamnă că *decizia* pe care o iei cu privire la sensul vieții tale nu poate evident anula sau modifica propria situație faptică, însă comportă semnificația unei hotărâri de a te raporta în mod *originar* și creator la ceea ce ți se *dă*. Ne confruntăm astfel cu o serioasă dilemă, pe care aș încerca să o sintetizez în felul următor. Atunci când invocăm autenticitatea, avem în vedere posibilitatea unei decizii autonome, luate în cunoștință de cauză, de a fructifica la maxim oportunitățile care ni se prezintă, sau e vorba doar de un imens *pariu* existențial, asumat ca atare, adică în insuportabila sa „ușurătate”, un pariu pe o „chemare” incertă?

E limpede că interogația cu privire la autenticitate reclamă tematizarea ideii de *libertate* într-o accepție primară, ontologică, o accepție care devansează sfera libertății politice și chiar a celei morale. Această



perspectivă „abisală” cu privire la libertate ne dezvăluie însă un concept prin excelență „instabil”, deci mai degrabă un *nonconcept*. Întrebarea cred că este: ce anume angajează posibilitatea libertății, o altă *dimensiune* decât aceea circumscrisă de cuplul opozitiv reprezentat de hazard și necesitate, sau „doar” un *interval* problematic între cele două extreme? Așa cum s-a mai spus, libertatea concepută ca un al treilea termen, nici hazard, nici necesitate, e sinonimă cu „posibilitatea posibilității” (formulă prin care J. Wahl sintetiza fondul rezistenței lui Kierkegaard la triumfala dialectică hegeliană).

*Posibilitate a posibilității?* Dar așa ceva este mult mai greu de explicat, de acceptat, decât ar părea la prima vedere.

Dacă reflectăm la semnificația faptului de a alege *în cunoștință de cauză*, vedem că ne izbim de aceeași dificultate de principiu pe care filosofi au remarcat-o în legătură cu posibilitatea *consimțământului*. Se poate opera, mental, o „trecere la limită” care ne pune în fața unei veritabile aporii. Pe de-o parte, există varianta de a susține că, în fond, noi ne dăm *de fiecare dată* consimțământul pentru tot ceea ce suntem puși să îndeplinim ori să suportăm, câtă vreme noi avem mereu la îndemână, judecând lucrurile în termenii lui Sartre, soluția extremă de a ieși din joc, fie că e vorba de abandonarea unei anumite activități sau chiar de sinucidere. Pe de altă parte, se poate argumenta că nu ne dăm *niciodată* consimțământul în chip veritabil, deoarece avem întotdeauna doar un câmp limitat de opțiuni și nu putem avea *niciodată* o cunoaștere deplină a *consecințelor* pe care le antrenează alegerea noastră, ca și a întregii situații de fapt. Pozițiile extreme sunt fie să ne considerăm absolut liberi și absolut responsabili, cum afirma Sartre (1996), fie condiționați mereu de suma unor factori constrângători, printre care teama de pedeapsă rămâne indispensabilă în menținerea ordinii sociale.

Înțelegem astfel dificultatea extremă a unei alegeri în „deplină” cunoștință de cauză. Există însă filosofi care au susținut, precum Jaspers, că libertatea umană ține chiar de finitudinea și inevitabila *ignoranță* a oricărui subiect: altfel spus, tocmai pentru că nu poți ști totul, e posibil ceva de genul unei *alegeri*. Tocmai pentru că nu există „deplină” cunoștință de cauză, există alternative și posibilități, nu doar o înlănțuire necesară de acte, sesizabilă în chip *rațional*. Din această perspectivă, fie că vorbim de o lege a cauzalității universale ori de o „viclenie a Rațiunii”, efectul este distrugător pentru ideea de libertate.

Dar dacă e adevărat că orice alegere implică o doză de ignoranță și că e nevoie să acceptăm caracterul în cele din urmă imprevizibil pe care îl asumă viitorul, nu înseamnă că alegem, în ultimă instanță, *la întâmplare*, deci că *nu* alegem? Este atunci libertatea mea altceva decât o împletire de hazard și necesitate? Sau altceva decât *speranța* că, atunci când puterile mele cognitive își vădesc limitele, atunci când sesizarea pe cale rațională a unei urmări necesare îmi lipsește și nu știu ce *trebuie* să fac, atunci așadar, hazardul care patronează alegerea mea nu este în fapt decât veșmântul unei necesități *de alt ordin*, impunându-mi-se cumva „de sus” și călăuzindu-mă fără „temei”?

Existențialistii au sugerat de altfel, nu o dată, faptul că din miezul deciziei autentice și al gestului cu adevărat liber răzbate, paradoxal, senzația de presiune constrângătoare, sentimentul necesității, impresia celui care alege că se supune, în fond, unei chemări sau pasiuni irezistibile (vezi Wahl, 1948, p. 538). Kierkegaard vedea libertatea maximă tocmai în acțiunea grației divine întâmpinată fără nicio rezistență interioară: „Facă-se Voia Ta!” Însă chiar și fără a invoca explicit prezența divinității în propria viață, persistă sentimentul că, *în acel moment în care ești cu adevărat tu însuți, parcă nu mai ești tu însuți*. Dar cum ai putea avea *certitudinea* că ceea ce ți se înfățișează pe moment ca fiind constrângător nu este robia unei patimi, ci o necesitate de ordin superior sau chiar amestecul harului coborât asupra ta?

(O dificultate de același rang vom descoperi dacă vom aborda problema autenticității în sfera discursului, aproximând indistincția dintre *inovație* semantică și *des-coperire* în cazul *metaforizării*. Vom vedea că metafora „bună”, metafora „vie”, nu poate fi considerată rodul unei asocieri întâmplătoare de idei sau rezultatul unui gest arbitrar de a alătura două cuvinte ce provin din sfere diferite; ea trebuie văzută ca o „sesizare a asemănătorului” pe baza unei dezvăluiri de sine a naturii, a unui act de donație a ființei. Nu există însă niciun criteriu operant care să asigure demarcația între metafore și „imitațiile” de metafore. Și atunci, cum să ai certitudinea unei veritabile descoperiri *a naturii*?)

Este indiscutabil că tipul de reflecție care se articulează în jurul problemei autenticității prezintă anumite inconveniențe majore, lucru valabil și pentru analitica existențială dezvoltată în *Sein und Zeit*. De altfel, etica heideggeriană a autenticității a suscitat numeroase critici,

printre care aş menţiona acum, în trecere, pe aceea schiţată în *Ce rămâne din Auschwitz*, de Agamben, deoarece mi se pare o critică realizată „din interior”, uzând nu doar de termenii, ci şi de logica textului heideggerian. Despre ce este vorba? Aplicând o maximă a lui Hölderlin care devine la Heidegger un adevărat principiu universal – „acolo unde se află primejdia, acolo se iveşte şi salvarea” –, ne-am aştepta ca „situaţia extremă a lagărului” să fi favorizat posibilitatea de a sesiza caracterul deciziei autentice, al existenţei „întru moarte”. Însă, remarcă Agamben, lagărul de exterminare pare să fie tocmai locul în care disocierea propriului de impropriu, a autenticului de inautentic nu mai este cu putinţă. Principiul conform căruia autenticitatea rezidă numai în raportarea modificată la inautentic se vede aici răsturnat, devenind steril, inaplicabil, pentru că, în lagăr, „singurul conţinut al inautenticului este autenticul”. Faptul-de-a-fi-pentru-moarte este experimentat „în mod cotidian şi anonim” de către deportaţi, ceea ce face ca între moarte şi „fabricarea cadavrelor”, acea „producţie în masă şi cu costuri reduse a morţii”, cum a numit-o Adorno, să nu mai fie posibilă decelarea unei diferenţe (vezi Agamben, 2006b, p. 53).

O altă observaţie pe care găesc oportun să o evoc în acest context aparţine lui Vattimo şi indică de o manieră tranşantă direcţia în care s-a angrenat gândirea lui Heidegger după aşa-numita *Kehre*. Conform filosofului italian, semnificativa turnură asumată de reflecţia heideggeriană se probează tocmai prin dispariţia aproape completă a oricărei referinţe la *Eigentlichkeit*, autenticitate. În schimb, tema „propriului”, *eigen*, rămâne centrală, fiind însă aproximată pe baza termenului-cheie *Ereignis*, sugestiv redat de Vattimo prin sintagma „faptul fiinţei de-a-lua-în-stăpânire” (vezi Vattimo, 2008, p. 58).

De fapt, ne putem întreba dacă o asemenea tălmăcire a „evenimentului” marchează depăşirea problemei autenticităţii în gândirea târzie a lui Heidegger sau, din contră, corespunde acelui sentiment al necesităţii pe care Kierkegaard şi alţi existenţialişti îl considerau a fi semnul deciziei autentice. La acest nivel, sursele creştine ale tematicii în cauză transpar cu extremă claritate. Or, trebuie subliniat că teologia creştină stipulează, în fond, exigenţa unei *duble* donaţii, atât a „chipului”, cât şi a *energiei* de a actualiza propria „similitudine”. (Jaspers, de pildă, menţine aceste coordonate creştine atunci când recunoaşte că se dau

ambele, „constituția naturală”, precum și „forța” de a întreprinde acele acte în care te arăți cel mai mult a fi „tu însuși” – vezi Wahl, 1948, p. 539.) Aș mai indica un singur aspect: ortodoxia nu admite o acțiune de tip *univoc* a grației divine, ci potențează taina de nepătruns a *sinergieii*, a unei conlucrări dintre uman și divin care transcende orice raport simplu de tipul activ/pasiv. Taină a „receptivității spontane”, așa cum era calificată imaginația transcendentă într-o accepție ontologică, primordială, și taină a iubirii care ne eliberează prin supunere, așa cum se lasă „experiată” libertatea în viața unui creștin.

Și dacă autenticitatea nu e un tărâm și nici măcar o raportare constantă, ci numai o *scăpare de moment*? O evadare din cotidian, o fugă de lume, sau da, o scăpare: întotdeauna provizorie, mereu amenințată, evanescentă. Există două adagii existențialiste care mi se par foarte potrivite în contextul de față. Unul spune că *nu există libertate, ci doar eliberare* (o variantă ar putea fi: nu există libertate decât *în* eliberare). Celălalt afirmă că *libertatea este o eternă perspectivă*. Cred că cele două precizări într-adevăr nu se exclud, ci se completează. Prin prisma celei de-a doua, libertatea e văzută ca acea aspirație perpetuă care ne impulsionează mereu căutarile, sinonimă cu valoarea de viitor *pur*, de viitor proiectat fără încetare. Libertatea este singurul pro-iect *fără prezent* printre atâtea proiecte fără viitor, singura „perspectivă” care mereu *va să vină*. Dar dacă libertatea concepută ca stare finală rămâne o eternă perspectivă, adevărul ei, concretizarea ei, revine la ceea ce facem să vină *eliberându-ne* de anumite condiționări particulare (niciodată pe deplin) și lărgind sfera opțiunilor care ne sunt accesibile (mereu în număr limitat). Aceasta e semnificația primului adagiu, acordând o valoare în sine eliberării, așadar procesului, în dauna rezultatului. Generalizând, putem vorbi chiar de o valorizare a parcursului și a intervalului existențial, în dauna oricărei „stări de lucruri” definitive: important este drumul, nu încheierea sau capătul (analog: metaforizarea, nu metafora); pe scurt, drumul deține o valoare în sine și se încheie atunci când se încheie.

Cel care scrie despre autenticitate e tocmai acela căruia scrisul i *s-a impus* ca un mod eminent de a fi autentic. Altfel spus, *căutarea autenticității implică autenticitatea căutării*, la fel cum, în interpretarea



pe care o dă Aubenque (1998) „metafizicii” aristotelice, căutarea filosofiei se convertește în filosofie a căutării. Și totuși, până unde ne e permis să credităm eleganta simetrie a genitivului dublu? Cât de artificială rămâne, în fond, orice căutare *narativă* a sinelui?

Îmi aduc aminte de poziția lui „Sartre/Roquentin”, combătută cu fervoare de MacIntyre: povestirea unei vieți înseamnă inevitabila ei falsificare, deoarece forma narațiunii este complet străină de caracterul dezordonat al unei existențe umane, sumă de evenimente singulare, disparate. Să fie „Sartre/Roquentin” un personaj într-adevăr mai *autentic* decât celelalte personaje evocate ironic de MacIntyre, în speță „Sartre/Heidegger” și „Sartre/Marx” (vezi MacIntyre, 1998, p. 221)? Să contrazică orice ordine de tip narativ adevărul brut al existenței, caracterul ei pur evenimentțial? De fapt, de ce ar fi *căutarea narativă de sine* o amăgire, o proiecție arbitrară, neveridică: pentru că „sinele” e radical diferit de rolurile sociale pe care sunt nevoit să le joc, sau pentru că „sinele”, privat de orice realitate substanțială, „nu e decât un «cuier» pe care stau agățate costumele diverselor roluri”, așa cum se exprima Goffman?

Și totuși, J. Wahl (1948, p. 547) sublinia că, raportându-ne la întregul operei sartriene, putem decela o veritabilă „antinomie a libertății”. Pe de-o parte, libertatea are un caracter „disparent”, presupune permanenta schimbare și *dezicere de sine*, actul liber constituind o necesară *negație* a actului anterior, o noutate, o inovație ireductibilă. S-ar atesta astfel rezistența la orice fel de sinteză, fie ea speculativă sau existențială, s-ar denunța *convenționalismul* oricărui rol asumat până la capăt, seriozitatea oricărui personaj care ajunge să se simtă prea bine în propria piele. Pe de altă parte însă, filosoful francez recunoștea necesitatea ca alegerile unei persoane să fie integrate într-un proiect existențial major, să fie subsumate unei „alegeri originare” care este, în mod fundamental, mereu „una și aceeași”. Nu suntem astfel departe de ceea ce Aristotel stipulase deja în *Etica Eudemică*: nevoia de a te raporta la propria viață *ca la un întreg*, ordonându-ți în chip rațional scopurile și dezideratele particulare în funcție de un *telos* major; altfel spus, nevoia de „a vieții *coerent*”, așa cum se vor exprima stoicii.

(De fapt, însuși Sartre, partizantul alegerii radicale, recunoștea, cu o dezarmantă sinceritate, limitele „montajului” său existențial cu privire la dezicerea permanentă de sine și reinventarea odată cu fiecare

carte: „Uneori, sunt eu însumi martorul meu împotriva mea. De exemplu, îmi dau seama că acum doi ani am scris o pagină care ar putea să-mi folosească. O caut și n-o găsesc; cu atât mai bine: eram pe punctul de a strecura, cedând lenei, o vechitură într-o lucrare nouă: scriu cu mult mai bine astăzi, mă apuc s-o refac. Când am terminat lucrul, o întâmplare face să-mi cadă în mână pagina rătăcită. Stupoare: în afară de câteva virgule, exprimam aceeași idee în aceiași termeni. Ezit și apoi arunc la coș acest document perimat, păstrez versiunea nouă: are un nu știu ce superior față de cea veche” – Sartre, *Cuvintele*, 1965, p. 227.)

Mai există un aspect pe care îl angajează reflecția cu privire la autenticitate și pe care aș dori acum să îl aduc în atenție. E vorba de regretele inevitabile cu privire la ceea ce am fi putut înfăptui sau alege. Aș vrea să cred că acestea nu semnaleză ratarea și rătăcirea drumului, ci persistența, până la urmă firească, a unor „voci” secundare în ființa noastră launtrică. În fond, am văzut că și adepții alegerii radicale pledează pentru asumarea unui proiect existențial major care să le integreze pe toate celelalte. Exigența alegerii de sine implică obligativitatea unei voci dominante, care așadar se impune, fără a reduce complet la tăcere celelalte „versiuni”. E astfel normal ca, din când în când, să tânjești după altceva, să te întrebi: „ce-ar fi fost dacă...?”, fără ca aceste regrete să invalideze autenticitatea alegerii tale. (De altfel, oamenii care dau senzația că se simt *mereu* bine în propria piele mi s-au părut întotdeauna superficiali și găunoși, oricât de favorabilă ar fi lumina în care se înfățișează.) E normal să te încerce la ocazii impresia dureroasă, viscerală, că „viața e în altă parte”. Și e normal să proiectezi „evadări” pe care să nu le pui, de fapt, niciodată în aplicare: „Poți să fii fericit în Australia, câtă vreme nu mergi acolo”, avertiza un heteronim al lui Pessoa. *É-se feliz na Australia, desde que lá se não vá.*

De unde însă *garanția* că ai luat-o pe drumul cel bun? Transpare, din nou, acea nevoie launtrică de a te ști cumva *călăuzit*, „asistat” în alegerea ta, nevoie depistabilă și la cei mai „atei” dintre existențialiști. Mai poate fi însă atunci vorba de o *alegere*? Sau ar trebui să spunem, precum Oracolul din *Matrix* (dacă nu mă înșală memoria), că ai făcut deja, *totdeauna deja*, alegerea TA, iar mai departe urmează doar să o înțelegi? Înțelepciunea hollywoodiană își dă astfel mâna cu tradiția filosofiei europene, reducând ideea de libertate la o formă de *necesitate înțeleasă*.

Și totuși, vor exista mereu momente în care te încercă plinar sentimentul unei „insuportabile ușurătați”, pentru a mai evoca o dată inspirata expresie a lui Kundera. Te gândești atunci că existența ta, cu puțină șansă, ar fi putut să cotească într-o cu totul altă direcție. Întotdeauna rămâne o carte care ți-ar fi schimbat complet modul de a gândi, dacă o citeai – dar nu o vei citi niciodată. O femeie care te-ar fi făcut cel mai fericit om din lume, numai să fi găsit curajul de a o invita la o cafea – însă nu îl vei găsi niciodată. Un maestru care te-a așteptat întreaga lui viață – zadarnic, nu vei ajunge la el niciodată. Uneori, sentimentul că suntem cu toții participanți la o loterie cosmică, sentimentul că nu vom ajunge nicicând să dăm tot ce avem mai bun din noi, pentru simplul motiv că oportunitățile nu se câștigă și nu se merită, sentimentul acesta devine copleșitor. Să ai *certitudinea* că nicio instanță superioară nu ți-a hărăzit un „destin”, oricât de neînsemnat sau nefericit ar putea fi acesta, cine să suporte până la capăt o asemenea singurătate, o asemenea „părăsire” extremă? Se vor găsi mereu subterfugii.

Îmi place să citez adesea o afirmație a lui Noica: „viețile se trăiesc la întâmplare”, numai operele ies la iveală „sub apăsarea unui destin” (de fapt, remarcă sa era ceva mai precaută și se referea doar la „învățăturile” filosofilor, însă eu așa am „prelucrat-o”). O atare declarație are sens doar ca o justificare nu tocmai morală a binecunoscutului egoism al creatorilor, sau ca o palidă consolare pentru nefericirile și ratările de ordin personal pe care le acumulează un om obsedat de gândul operei sale. Altfel însă, e limpede că opera și viața unui om nu pot fi deloc separate: presupunând că există un „destin al operei”, atunci viața autorului ei, oricât de haotică și inconsecventă ar părea, nu e altceva decât urmarea *necesară* a realizării unei vocații care și-a consumat integral „purtătorul”. Așadar, dacă există așa ceva ca „destinul unei opere”, înseamnă că există destin, pur și simplu. Dar dacă nu există așa ceva? În general, ideea că viața se trăiește la întâmplare e respinsă nu doar de fataliști (pentru care existența e oricum prestabilită în toate coordonatele ei), ci și de cei care subliniază importanța centrală a unei *alegeri* de sine; la limită, vom fi îndemnați să ne construim viețile ca pe niște *povești* cu tâlc. Oliver Sacks, întrebat, la un moment dat, care este criteriul normalității, al sănătății mentale, se pare că a răspuns: „un om normal este poate acela care se dovedește în stare să-și istorisească



propria poveste”. Iar MacIntyre (1998, p. 225) afirma tranșant: „Unitatea vieții umane este unitatea unei căutări narative”, „ordinea narativă a unei singure vieți”.

Să acceptăm că, de fapt, nicio viață nu poate fi trăită la întâmplare, că totdeauna *avem în vedere* ceva, chiar dacă obiectivul este încă nelămurit sau chiar dacă finalitatea se modifică *pe de-a-ntregul* pe parcursul căutării. Presupunând că ne alegem un drum sau că ne este hărăzit unul, presupunând că pentru fiecare dintre noi există *un* drum, ce ne împiedică să-l ratăm extrem de ușor? (Aici numai fatalistul se poate simți „deresponsabilizat”.) Un student mai în vârstă îmi spunea cu ceva timp în urmă, cu gândul la „bobocii” de nouăsprezece-douăzeci de ani: greu nu e să-ți găsești drumul, greu e să rămâi pe drum, odată ce l-ai găsit. Pare atât de ușor să fii *distras*.

Cred că la acest nivel nu doar etica virtuții își redescoperă actualitatea, ci însăși vechea reprezentare cu privire la natura filosofiei ca *mod de viață și îngrijire de sine*. Înainte de a aborda o atare temă din perspectivă istorică, se cuvine să aflăm ce anume a ajuns să semnifice, în zilele noastre, „practica filosofică”: altfel spus, e cazul să punem în discuție principiile directoare ale *consilierii filosofice*.

## 2. Filosofia ca terapie. O discuție despre principiile consilierii filosofice

„Vă rog să țineți cont de următorul lucru: consilierea filosofică este un domeniu de practică nou, în ciuda faptului că ea este o revitalizare a intenției originare din spatele filosofiei, așa cum a fost aceasta enunțată de către antici.”

(P. Raabe, *Issues in Philosophical Counseling*)

„O femeie tânără se confruntă cu cancerul de sân incurabil al mamei sale. Un bărbat în floarea vârstei se gândește la o schimbare de carieră. O femeie de religie protestantă, a cărei fiică e logodită cu un evreu și al cărei fiu e căsătorit cu o musulmană, se teme de posibile conflicte religioase. Un om de afaceri de succes e chinuit de dilema dacă să-și părăsească sau nu soția după douăzeci de ani de căsnicie... O femeie care are tot ce credea că și-a dorit – soț și copii iubitori, casă frumoasă, serviciu bine plătit – se luptă cu ideea lipsei de sens, întrebându-se cu privire la viața ei: «Asta-i tot?»” (Marinoff, 2009, p. 37).

Aflând despre existența a ceva intitulat „consiliere filosofică”, o persoană cultivată va fi, probabil, tentată să presupună că e doar o denumire mai pretențioasă pentru un tip de consiliere psihologică. Prevenită că nu e vorba de o metodă psihoterapeutică, ci de o practică eminentemente filosofică, e de așteptat ca persoana respectivă să devină foarte suspicioasă, câtă vreme, în mintea ei, filosofia reprezintă o îndeletnicire strict speculativă și elitistă, fără aplicație în viața de zi cu zi. Nu se poate însă nega faptul că, în Occident, consilierea filosofică se bucură de o popularitate crescândă. Tot mai multe persoane pășesc în cabinetul unui filosof „practician”. De cele mai multe ori, se întâmplă să fie oameni

lipsiți de o credință religioasă fermă. De obicei, sunt oameni care au trecut deja prin cabinetul psihologului sau psihanalistului, dar simt că asemenea vizite nu le pot rezolva anumite dileme existențiale majore. Consilierea filosofică se poate, în principiu, dovedi atractivă pentru orice persoană vădind înclinații spre reflecție și autoexaminare, pentru orice persoană care încearcă să-și clarifice și să-și dezvolte propria filosofie de viață cu scopul de a dobândi un control sporit asupra frământărilor și problemelor cotidiene; de fapt, pentru orice persoană care simte că are „nevoie de dialog, nu de diagnostic” (p. 39).

În prima parte a acestei secțiuni, îmi propun să risipesc anumite confuzii legate de caracterul consilierii filosofice, insistând asupra acelor aspecte prin care practica filosofică se deosebește în raport cu orice formă de psihoterapie. În partea a doua, voi încerca să ilustrez diversitatea de abordări și metode din domeniul consilierii filosofice, făcând apel la câteva studii de caz incitante, prilej cu care voi evidenția și anumite diferențe notabile dintre această aplicare contemporană a filosofiei la problemele cotidiene și „terapia” filosofică în accepția anticilor.

Sintagmele „consiliere filosofică” și „practică filosofică” („philosophical practice” sau „philosophical *praxis*”) dobândesc sensul actual prin anii '80, grație scrierilor filosofului german Gerd Achenbach. Opera acestuia nu s-a bucurat însă de o largă receptare, cu excepția unui singur articol ea nefiind tradusă în limba engleză, lucru ce poate fi apreciat, potrivit lui D. Robertson, ca o veritabilă șansă de care a avut parte consilierea filosofică: a fost astfel ferită să se transforme într-un soi de sectă intelectuală precum psihanaliza, cu proceduri canonice și metodologie standardizată. Consilierea filosofică „nu are ortodoxie”, punctează Robertson („Philosophical and Counter-Philosophical Practice”, 1998, p. 7). Aversiunea pe care filosofii o resimt în general față de orice formă de dogmatism a contribuit și la diversitatea existentă în zilele noastre în domeniul practicii filosofice, egalând-o sau chiar oglindind-o până la un punct pe aceea din sfera filosofiei academice. Consilierea filosofică îngăduie coexistența unor practicieni având cele mai diferite formații spirituale și orientări filosofice generale: platonicieni, aristotelicieni, stoici, dar și filosofi analitici, hegelieni sau existențialiști. Iar dacă Achenbach e considerat a fi unul dintre pionierii domeniului, figura

cea mai proeminentă pare să fie astăzi cea a lui Lou Marinoff (autorul bestsellerului *Plato, not Prozac!*), filosof american cu specializare în filosofia științei și care, ajungând să lucreze în zona eticii aplicate, a înțeles nevoia acută a publicului larg de consiliere etică personală.

Ideea de bază a practicii filosofice poate fi exprimată simplu: e nevoie de filosofi care să ofere „consultanță și asistență” individuală și de grup. „Consilierea personală (*personal counselling*), asistența de grup (*group facilitation*) și consultanța organizațională (*organisational consultancy*) sunt cele trei categorii principale de practică filosofică” (Robertson, 1998). Calificată de unii drept „profesionalizare” a filosofiei, justificarea practicii filosofice pe cele trei coordonate enunțate mai sus și cu precădere a *consilierii personale* (ramura principală, asupra căreia ne vom concentra atenția în cele ce urmează) angajează asumția potrivit căreia „filosofii și-ar putea folosi nu atât cunoștințele, ci poate în primul rând și în cea mai mare măsură *aptitudinile* filosofice (*skills*) pentru a-i ajuta pe ceilalți să-și rezolve problemele concrete de viață”. E cazul să scoatem filosofia din „turnul de fildeș” al universităților și să o transportăm înapoi în viața de zi cu zi a oamenilor obișnuiți – aceasta pare să fie intenția directoare din spatele consilierii filosofice, solicitând o substanțială schimbare de strategie și lexic în raport cu filosofia academică, un efort asumat de abordare frontală a problemelor concrete care îi frământă pe oameni, indiferent de nivelul de cultură și pregătire profesională, o modalitate de a angaja un „veritabil dialog cooperativ” cu toți cei interesați, într-un limbaj accesibil, nepretențios.

Din această atitudine generală decurge, fără îndoială, și o critică implicită sau chiar adesea formulată în mod explicit, virulent, la adresa filosofiei „academice”. Robertson citează pe un influent practician din Israel, Ran Lahav, pentru care consilierea filosofică reprezintă în ultimă instanță tocmai acest efort salutar de „a aduce filosofia mai aproape de viața de zi cu zi”, de a demonstra că „ideile filosofice nu sunt fără legătură cu momentele concrete din viața unui individ, așa cum sunt aceste idei îndeobște tratate în filosofia academică”. Iar Lou Marinoff este categoric: „profesorii de filosofie trebuie să-și asume responsabilitatea pentru a fi reușit să reducă obiectul lor la ceva irelevant pentru comunitatea largă” (Marinoff, 2002, p. 3). La fel și P. Raabe: „Dacă nu ar

exista consilierea filosofică, atunci concepția antică despre filosofie ca ceva care e pus în practică de către filosofi ar fi acum complet lipsită de sens”; „Ar fi o situație într-adevăr tristă dacă medicina ar fi doar o disciplină teoretică. Dar exact așa stau lucrurile cu filosofia [academică], și într-adevăr este o situație tristă” (P. Raabe, *Issues in Philosophical Counseling*, 2002a, p. 1).

(În cuvintele lui L. Marinoff, trăim într-o epocă ce atestă „*the clarion and full retreat of philosophy from its Socratic tradition of leading the examined life, to its analytic preoccupation with footnoting the examined examination*” – 2002, p. 12. „*Published philosophical papers often take the form «A rebuttal of Smith’s attack on Jones’s defense of Brown’s interpretation of Parker’s repudiation of White’s thesis on Jackson’s philosophy of X» (where X is some celebrated dead philosopher, usually Wittgenstein). This is what I call «theoretical philosophy»*” – p. 23.)

Apoi, ceea ce se întâmplă cu absolvenții de filosofie în afara universităților și a institutelor de cercetare ne face să credem, recurgând la o inspirată metaforă a aceluiași Raabe, că „filosofii dau naștere unor copii care trebuie să trăiască în casele altor oameni pentru a putea supraviețui” (2002a, p. 4). În acest context, faptul că filosofia academică a cedat psihoterapeuților ceea ce constituia odinioară domeniul prin excelență al practicii filosofice constituie cel mai recent, dar și cel mai supărător exemplu de „generozitate prost direcționată” a filosofilor, atunci când vine vorba de aplicarea investigațiilor acestora în viața de zi cu zi. Raabe citează în acest sens și o incitantă declarație publică aparținând lui C.G. Jung: „Mi-e greu să trec sub tăcere faptul că noi, psihoterapeuții, ar trebui să fim în realitate filosofi sau medici filosofici – ori mai degrabă că noi suntem deja așa ceva, deși nu suntem dispuși să o admitem, din cauza contrastului izbitor dintre munca noastră și ceea ce trece drept filosofie în universități” (vezi Raabe, 2002a, p. 7). Însă constatarea unei origini comune și a unui domeniu de aplicație comun nu trebuie să conducă la o neglijare a diferențelor notabile de abordare – diferențe ușor de constatat și care trebuie menținute pe viitor, așa cum voi încerca să arăt un pic mai târziu – între psihoterapie și consilierea filosofică.



Înainte de a oferi orice alte precizări cu privire la specificul consilierii filosofice, se impune să răspundem la o întrebare preliminară: *Cui se adresează, de fapt și de drept, consilierea filosofică?* În măsura în care acest tip de abordare vizează formarea unei deprinderi de a recurge la instrumente filosofice în viața de zi cu zi, de a *reflecta* la tot ceea ce ni se întâmplă și a fi suspicioși față de orice idee primită de-a gata, ca și față de orice opinie personală susținută de sentimente puternice, mai degrabă decât de argumente solide, asumăm, s-ar părea, faptul că filosofia este, în principiu, accesibilă oricui. Să reprezinte oare filosofia acea „copilarie a gândului” pe care stringențele vieții adulte o cufundă în uitare, dar pe care mijloace adecvate de chestionare o pot „reactiva” în fiecare ființă umană? Aceia dintre noi care au avut ocazia să fie iscodiți de curiozitatea unor oameni din cale-afară de „practici” cu privire la rostul filosofiei cred că vor înclina să răspundă negativ la această întrebare, după ce au fost nevoiți să constate dezarmanta suficiență cu care cei mai mulți dintre semenii noștri răspund – perfect circular și lipsit de noimă – la întrebările care ne bântuie pe noi obsesiv. Vom fi atunci tentați să afirmăm că filosofia e rezervată unei elite a spiritelor înalte, că ea denotă o neobișnuită (din păcate) profunzime a minții. Există însă posibilitatea de a evita un răspuns categoric cu privire la destinația ultimă a filosofiei și ipotetica ei universalitate, mulțumindu-ne să constatăm că toți cei care *caută* consiliere filosofică exprimă prin chiar acest gest un interes genuin și o apetență pentru filosofie, chiar dacă nu vor fi beneficiat în trecut de o instrucție corespunzătoare.

Aș mai adăuga încă o remarcă de ordin general: calitatea de *consilier privat* pe care ajunge să o îndeplinească astăzi filosoful „practician” nu reprezintă o noutate absolută din punct de vedere istoric; în epoca romană, așa cum vom vedea cu un alt prilej, funcția filosofilor ajunge la un moment dat aceea de a furniza consiliere pe diverse probleme unor persoane bogate și influente. Putem să ne aventurăm în a susține că ne aflăm la finalul unui ciclu cultural, când filosofia își vede epuizat repertoriul de soluții și dezvoltări teoretice, cotind-o din acest motiv spre zona aplicată a „consultanței și asistenței” personale; nu trebuie să uităm însă că „terapia dorinței” (M. Nussbaum, 2009) și „educația afectivității” (P. Aubenque, 2004) au reprezentat dintru început mize concrete ale reflecției filosofice.

Care este totuși schimbarea decisivă pe care o atestă vremea noastră față de timpurile de odinioară, când filosofia, chiar dacă nu deținea monopolul „consolărilor” existențiale, nu își disputa acest privilegiu decât, poate, cu religia? În ziua de azi, devenind consilier personal, filosoful intră într-o concurență inevitabilă cu reprezentanții altor branșe ce oferă servicii cel puțin la prima vedere similare, în domeniul atât de disputat al „sănătății mentale”. Probabil că nu există un domeniu mai agitat de frământări intestinale și contestări mutuale decât este acesta: „*the mental health field*”. Psihanaliști de diverse facturi, psihoterapeuți, psihologi operând în paradigmă behavioristă, adepți ai consilierii „umaniste” (orientare în psihologie apărută prin anii '50, ca reacție atât la psihanaliză, cât și la behaviorism, puternic influențată de gândirea existențialistă), psihiatri, consilieri spirituali sau chiar preoți duhovnici își dispută cu toții acest domeniu. Se poate atunci susține, urmându-l pe Robertson (1998), că *analogia* pripită dintre psihoterapie – cu „tot bagajul ei pseudomedical pozitivist” – și practica filosofică reprezintă în realitate cauza unor regretabile neînțelegeri în legătură cu specificul activității desfășurate și metodele folosite de către consilierul filosofic.

„E adevărat, consilierea filosofică aduce puțin cu psihoterapia, dar aduce *totodată* mai mult cu doi oameni discutând filosofic despre problemele de zi cu zi – ai nevoie de evaluarea unui psihiatru înainte de a ți se permite să faci asta?” (Robertson, 1998). Trebuie subliniat că ceea ce face consilierea filosofică să fie *filosofică* nu este eventualitatea ca un terapeut să-și abordeze pacienții din perspectiva unei anumite filosofii (așa cum se întâmplă, de pildă, în „terapia existențială”, la care mă voi referi un pic mai târziu), ci faptul că, în ultimă instanță, „ceea ce fac împreună consilierul filosofic și consiliatul este să filosofeze” (Ran Lahav, „Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom”, 2001). O analogie mai bună, crede Robertson, este cea dintre consilierea filosofică și „educația progresivă”, așa cum se realizează aceasta, de pildă, în grupuri de discuție filosofică destinate studenților. Să ne ferim, altfel spus, de „medicalizarea” practicii filosofice, abținându-ne să ne raportăm la cei care caută acest tip de consiliere ca la niște „pacienți”. (Rămâne însă întrebarea dacă filosofia nu oferă într-adevăr niște aptitudini de a ajuta oamenii în problemele lor de viață care ar fi extrem de utile, ba chiar ar justifica o instrucție filosofică și în ceea ce-i privește pe psihoterapeuți sau consilieri cu pregătire solidă în domeniul psihologiei.)



În aceeași ordine de idei, R. Lahav afirma că, în timp ce psihoterapiile se concentrează pe „ceea ce se întâmplă cu sau în” pacient, încercând să înțeleagă și să modifice condițiile de natură psihică responsabile pentru problemele acestuia, consilierea filosofică este (sau, mai bine zis, ar trebui să fie) o *căutare a înțelepciunii* care merge „dincolo” de individ, care îl conduce pe acesta în afara lui însuși și îl face să vadă lucrurile altfel decât înainte. Nu e vorba de *psihoterapie*, ci de *educație* filosofică, la urma urmelor. Consilierul filosofic nu se ocupă cu analiza unor fapte sau procese psihologice cum ar fi „*sentimentul* de vinovăție” sau „*dorința* de libertate”, ci, mai degrabă, cu sondarea, împreună cu persoana consiliată, a „*conceptului* de vină și a *ideii* de libertate”.

Trebuie totuși să admitem că apropierea dintre practica filosofică și psihoterapie se justifică până la un punct, dacă luăm în considerare mai multe încercări din trecut de a elabora o *metodologie* a practicii filosofice pe calapodul celei psihoterapeutice. Sunt atestate, în acest sens, o serie întreagă de metode în psihoterapie, ai căror autori le prezintă ca fiind, în esență, metode *filosofice*. Cea mai ilustră tentativă înregistrată în Statele Unite aparține, probabil, psihanalistului și filosofului american Albert Ellis, care a dezvoltat, în anii '50, așa-numita *Rational-Emotive Therapy* (RET), al cărei obiectiv era „să scoată în evidență opiniile iraționale pe care le împărtășeau clienții și să le expună erorile de raționare prin discuții relativ informale” (Robertson). O formă recentă și „mult mai explicit filosofică” de RET, ce pare să fi fost integrată în domeniul consilierii filosofice, după cum arată Robertson, este așa-numita „*logic based RET*”, elaborată de Elliot Cohen, pentru care logica silogistică devine „cadrul de rezolvare a opiniilor iraționale împărtășite de clienți”. În Europa, au fost înregistrate încă din anii '40 încercări de a edifica forme de psihoterapie *existențială*, cum ar fi *Daseinsanalyse*, elaborată de ilustrul psihiatru și colaborator al lui Freud și Jung, Ludwig Binswanger, puternic influențat de filosofia heideggeriană, sau „terapia existențială”, fundamentată de Emmy van Deurzen, o terapeută binecunoscută, ale cărei principii sunt în mod explicit asociate cu cele decurgând din practica filosofilor antici, din viziunea acestora despre filosofie ca *terapie* sau „medicină pentru suflet” – cum nu ostenea să ne amintească, de pildă, Seneca.

Am avertizat încă de la început cu privire la extrema diversitate de abordări și metode pe care le întâlnim în sfera consilierii filosofice. Pe lângă filosofia analitică a limbajului sau gândirea existențialistă, devenite surse de inspirație și pentru orientările din domeniul *psihoterapiei* menționate mai devreme, se cuvine să pomenim și filosofia de inspirație hasidică a lui M. Buber, utilizată de numeroși practicieni, cu precădere din Israel (trebuie spus că Israel este una dintre țările în care consilierea filosofică se bucură de cea mai mare popularitate), dar și de adepții psihoterapiei *gestaltiste*. Filosofia existențialistă reprezintă, de asemenea, un fundament teoretic pentru „consilierea umanistă”, în particular pentru așa-numita „*Client-Centred counselling*”, dezvoltată de Carl Rogers (transpunând în câmpul psihoterapiei principiile „învățării centrate pe student”), orientare ce încurajează abordarea dialogică a problemelor de viață, de pe poziții de egalitate a interlocutorilor; regăsim aici ideea educației filosofice prin dezbaterile de texte, călăuzită de trei principii directoare: „congruență, abordare necondiționat pozitivă și înțelegere empatică” (Robertson, 1998).

Toate metodele psihoterapeutice deja semnalate ca având rădăcini filosofice au constituit surse de inspirație pentru unii sau alții dintre consilierii filosofici. Mai importante sunt însă încercările numeroase ale practicienilor de a redescoperi metode dialogice originare și dezvoltate chiar în câmpul filosofiei. Cele mai frecvente trimiteri se fac, în acest sens, la Socrate – cu siguranță, figura tutelară pentru consilierea filosofică –, dar și la Aristotel sau la stoici. În ceea ce privește filosofia modernă, se atestă, în rândul practicienilor, un interes genuin pentru Hegel, Buber, Heidegger, Sartre sau Wittgenstein, ca și o semnificativă lipsă de interes pentru orientări majore din filosofia contemporană, cum ar fi teoria critică, structuralismul, postmodernismul, marxismul filosofic și chiar psihanaliza, dacă este să-i dăm crezare lui Robertson.

Faptul că practicienii de azi plasează consilierea filosofică – „utilizarea filosofiei pentru a sfătui, a orienta și a îmbogăți viața de zi cu zi” (Lahav) – în descendența directă a viziunii antice despre natura și practica filosofiei mi se pare a reprezenta unul dintre cele mai importante aspecte, justificând într-o măsură considerabilă și opțiunea centrală pe care am făcut-o în acest curs: aceea de a reconstitui și a repune în discuție vechea

reprezentare cu privire la *modul de viață* filosofic și caracterul în ultimă instanță *terapeutic* al filosofiei.

La fel ca majoritatea celor care lucrează în acest domeniu, P. Raabe situează și el ideea fundamentală a consilierii filosofice în continuarea firească a concepției antice despre filosofie, cu precădere a celei socratice: numai o viață continuu *examinată* este o „viață bună”, o viață cu sens, o viață care merită să fie trăită (P. Raabe, „The Life Examined in Philosophical Counselling”, 2002b, p. 20). „Examinarea propriei vieți cu ajutorul celorlalți” era văzută încă din Antichitate drept o condiție *sine qua non* pentru ceea ce va purta numele de „autenticitate”. Iar medierea Celuilalt în acest proces de înțelegere personală se vedește a fi de cea mai mare importanță, cu atât mai mult în contextul suspiciunilor pe care metoda psihanalitică le va ridica față de „autoexaminare”, evidențiind inevitabila lipsă de transparentă a subiectului față de sine însuși, „autoiluzionarea inerentă”, „confuzia”, „reprimarea” și „negarea” ce survin în cazul unei introspecții solitare. De aici rezultă chiar o identificare nemijlocită: „Consilierea filosofică este acest tip de examinare cooperativă a vieții unui anumit individ, ca și a legăturii acesteia cu viața în general, despre care vorbea Socrate”.

S-ar părea totodată că, în descendența filosofiei stoice, consilierea filosofică are ca rezultat accederea la o dispoziție sufletească ce îngăduie acceptarea senină a inevitabilului. Ea elimină frica provocată de perspectiva unui viitor nefast printr-o apreciere lucidă, rațională, a situațiilor de viață și ajută persoanele consiliate să înțeleagă măsura în care dorințele, preferințele sau credințele lor sunt „formate social” și induse de ceilalți fără a exista un temei solid pentru acceptarea acestora. La fel ca în cazul unei psihoterapii încununată de succes, consilierea filosofică ar trebui să imprime „clientului” o acceptare de sine și o apreciere de sine sporite, mai crede Raabe: simțindu-se mai puțin „victimizat” de problemele din viața sa, el se va simți astfel mai bine în propria piele. În acest context, Raabe nu ezită să facă referire explicită la șansa pe care o are persoana consiliată de a-și clarifica viziunea despre lume, evitând ceea ce Sartre numește „rea-credință” pentru a accede la „ceea ce Martin Heidegger numește o viață trăită «autentic»”.

Rămânând în perimetrul aceluiași precizări cu caracter general, să spunem că, la fel ca Robertson, Ran Lahav (2001) respinge și el confuzia

dintre consiliere filosofică și psihoterapie, făcând apel, așa cum observam mai devreme, chiar la semnificația *originară* a filosofiei: iubire și căutare de înțelepciune. Spre deosebire de orice terapie orientată psihologic, consilierea filosofică ar rămâne, în fond, o „căutare personală” a *înțelepciunii*. Lahav e astfel tentat să respingă o metodă de abordare care s-ar limita la analiza (logică) a credințelor și atitudinilor exprimate de persoana consiliată pe parcursul mai multor sesiuni de discuții, pe motiv că o atare strategie, axată pe soluționarea unor probleme punctuale, ar degrada filosofia la rangul de „mijloc pentru altceva, și anume pentru a produce satisfacția consiliatului” și atât, pentru a-l face să se simtă bine „indiferent cât de adevărată, de bogată intelectual, de bine fundamentată conceptual sau de profundă spiritual” ar fi discuția filosofică ce are loc între consilier și consiliat. Oricât de avantajoasă ar fi o asemenea abordare, ea trădează natura filosofiei de a fi o căutare a înțelepciunii „pentru ea însăși”, e de părere Lahav. Scopul suprem rămâne „cunoașterea de sine”, din realizarea căruia ar decurge apoi, ca o *consecință* firească, și abilitatea de a înfrunta mai ușor împrejurările vieții sau de a depăși probleme particulare.

(Se cuvine, totuși, să fim precauți cu asemenea formule arhicunoscute. Vom vedea ulterior că tocmai înțelegerea filosofiei ca un soi de *contemplație* în ultimă instanță dezinteresată și ca pură privire „teoretică” va fi fost responsabilă pentru o cotitură fatală în istoria „griii de sine”, pentru crearea și adâncirea prăpastiei dintre „teorie” și „practică”. La fel, vom afla motive puternice pentru a susține că viziunea originară despre filosofie nu admitea *tocmai* o astfel de cezură și că a *face* filosofie însemna a converti în viață un discurs filosofic, a „încorpora” un discurs recunoscut ca adevărat, a-l face să fie adevărat prin exemplul propriei vieți.)

Dar cum ar putea filosofia – percepută cel puțin în ultimele secole ca domeniu al discuțiilor purtate în termeni prin excelență abstracti și al constructelor teoretice de maximă generalitate – să fie relevantă pentru „viața unui anumit individ”, se întreabă pe bună dreptate Lahav. Un răspuns (extrem de *general* el însuși) este că orice individ trăiește deja și trăiește oricum „o filosofie personală”: fiecare dintre noi a fost deja forțat de viață să facă o serie de asumptii filosofice, asumptii ce rămân



de cele mai multe ori implicite, netematizate; fiecare dintre noi are oricum o anumită viziune, chiar dacă nedezvoltată și nereflectată în mod corespunzător, despre lume și viață.

Faptul că filosofia este ceva *inerent* oricărei ființe umane făcuse deja obiectul unei faimoase demonstrații aristotelice: „atât cine susține că trebuie să filosofăm, cât și cine susține că trebuie să nu filosofăm, trebuie până la urmă să filosofeze” (*Protrepticul*, A 3). Se poate însă riposta că argumentul lui Aristotel e valabil doar pentru un individ care acceptă să intre în „jocul cererii și ofertei de temeieri” (împrumutând sintagma unui autor contemporan), pentru un individ care e dispus să reflecteze la motivele care girează propriile sale opțiuni. În schimb, Lahav încearcă să argumenteze că *modul de viață* al oricărei persoane constituie deja un răspuns implicit la anumite probleme filosofice primare, cum ar fi „natura dragostei, valoarea muncii sau sensul existenței”. De aici nu ar trebui să se înțeleagă faptul că singurul țel urmărit de consilierea filosofică ar fi dezvăluirea filosofiei implicite a consiliatului, ca și cum orice asemenea „filosofie de viață” ar fi pe deplin coerentă. Din contră, tocmai pentru că asumțiile noastre nereflectate sunt adesea inconsistente, tocmai pentru că suntem tentați să invocăm, în situații diferite, principii care se bat cap în cap, efortul de clarificare și analiză a propriilor opinii sau reprezentări poate și trebuie să conducă, în cele mai multe cazuri, la o semnificativă *modificare* a acestora.

Iată de ce afirmația lui Lahav mi se pare îndreptățită: activitatea de consiliere filosofică nu trebuie restricționată la „examinarea filosofiei deja încorporate într-o persoană” și a atitudinilor specifice respectivului individ, ci se cuvine să devină o șansă oferită persoanei consiliate de a-și lărgi orizonturile, de „a-și transcende modul curent de a fi”, de a se confrunța cu atitudini generale și idei cât mai diferite de ale sale.

Premisa de la care pleacă Lahav este următoarea: nevoia de consiliere filosofică se justifică prin aceea că viața membrilor societății occidentale contemporane este într-o măsură covârșitoare golită de ceea ce s-ar putea numi dimensiunea „înțelepciunii” și a „spiritualității”. Devenim parcă tot mai inteligenți și mai superficiali (nu e nicio contradicție), refuzând deschiderea genuină către Celălalt, ratând șansa „unei întâlniri personale cu orizontul nesfârșit de semnificații ce se întrepătrund în realitatea umană” și o constituie la nivel profund.

Aș dori să fac o pauză de la expunerea principiilor consilierii filosofice pentru a propune o temă de reflecție focalizată, o „aplicație” a ideii de mai înainte redactată într-un stil mai puțin academic: problemele de *cuplu*. Vorbim neîncetat de „potriviri” și „nepotriviri” între persoane, fără să încercăm a sonda la rădăcina acestui subînțeles. De parcă oamenii ar fi cuburi de jucărie să se îmbine, culori să se completeze, sunete să creeze polifonie. Imobili. Neschimbători. Nu, în fiecare om sunt toți oamenii, chiar și cei nenăscuți, sau mai ales ei. Și atunci, „potrivirea” nu e oare doar rezultatul unui exercițiu, încununarea unui antrenament? De ce facem atâta caz de așa ceva? Poate că „potrivirea” vine cu timpul, dacă avem destulă răbdare și perseverență până când două seturi de trăsături „concordante” se vor selecta din vasta paletă a sufletelor noastre. Până când găsim o *frecvență* potrivită.

Dacă astăzi un cuplu fericit e o raritate (un *cuplu* înseamnă ceva mai mult decât doi oameni care se întâmplă să fie fericiți în același timp, așa cum întregul este mai mult decât suma părților sale), iar despărțirile par să fie cel mai firesc lucru din lume, nu e pentru că am fi devenit mai liberi, mai disponibili, mai lipsiți de prejudecăți. Din contră, s-ar putea ca sufletește să fim mult mai *amorțiți* decât cei de pe vremea căsătoriilor „aranjate”. Devenim tot mai pretențioși din comoditate, din teama de Celălalt ori pur și simplu pentru că îmbătrânim, iar anumite trăsături, tabieturi și așteptări se coagulează, se îngroașă, *ne* încremenesc: orice om bătrân este propria lui caricatură. În același timp, devenim tot mai dispuși la relații superficiale de scurtă durată. Pentru că ne e groază să *creștem* alături de un alt om, împreună cu el; să ne schimbăm unul pe altul până când fiecare devine un altul (nu „celălalt”, ci mereu *altul*). Fugim de *sarcina* unei relații adevărate, de *răspunderea* unei iubiri. Ne cramponăm de orizontul unor așteptări ce ne interzic viitorul și ne refuză *evenimentul* – în ce are acesta mai viu, mai impredictibil. Ne încuiem în propriul suflet, din ce în ce mai săraci în visuri, speranțe și amintiri. *Până când sufletul devine mormântul trupului nostru.*

În zadar te numești filosof, în zadar ești capabil să judeci o anumită problemă din cât mai multe unghiuri, producând soluții geniale care, deși păreau a sta pe limbă tuturor, te-au așteptat pe tine pentru a fi formulate; totul e în zadar, dacă, atunci când vine vorba de propria-ți viață, nu încerci să vezi *oamenii* cu care ți-e dat să te întâlnești mereu

într-o altă și altă lumină. Dacă nu faci un efort permanent de a-ți lărgi orizontul.

De aceea ne și *plictisim* așa de ușor astăzi unii de alții. Pentru că nu rămânem decât lângă cei care ne flatează amorul propriu, ratând astfel ocazia de a ne *spori* prin iubire, așa cum îndemna Platon. Credem doar în armonia „prestabilită”, în predestinare și horoscoape, în tot ce ne scutește de povara de a accepta în preajma noastră pe cineva „diferit”. Ne agățăm de mitul pseudoaristofanesc al „jumătăților”, ratând întâlnire după întâlnire, ratând mai cu seama *întâlnirea* de după „întâlnire”. Iar apoi, blestemăm soarta crudă.

Poate începem să înțelegem acum de ce *atenția la clipa prezentă* constituia, în ochii înțelepților antici, *atitudinea filosofică prin excelență*: pentru că, indiferent de ce va spune mai târziu Nietzsche cu privire la „eterna reîntoarcere” (ea însăși reprezentând mai degrabă un „montaj”, un criteriu de selecție, un *test* al voinței), în viață nu ți se ofera „a doua” șansă; cel mult, o *altă* șansă, dacă ești norocos. (Pentru că fiecare șansă e *prima* șansă; fiecare șansă e o cu *totul altă* șansă, o cu totul altă „poartă”.)

Am încercat să ofer mai devreme o perspectivă de ansamblu asupra domeniului în expansiune al consilierii filosofice precum și o serie de precizări generale, însă nu am avansat încă o posibilă definiție. Urmând sugestia lui Robertson (1998), practica filosofică, a cărei ramură principală rămâne consilierea personală, ar trebui considerată o ramură a filosofiei *aplicate*, așa cum este și „etica aplicată” (aceasta din urmă, ea însăși, acceptată ca o activitate „serioasă” în perimetrul filosofiei și inclusă în programele de studii universitare abia prin anii '60). „Consiliere filosofică” înseamnă să *faci* filosofie plecând de la problemele personale, problemele de viață ale (cel puțin) unuia dintre participanții la discuție; este, așadar, o activitate *dialogică*, un mod de a discuta probleme existențiale care pune în valoare aptitudini de reflecție și cunoștințe filosofice, încercând să aplice în viață unele soluții generice, strategii, criterii sau abordări configurate în câmpul filosofiei academice. (Precizez că o asemenea definiție asumă faptul că filosofia este ceva care *poate* fi pus în practică și nu (doar) o specie a „literaturii fantastice”, pentru a evoca o cunoscută butadă borgesiană, dar că ea nu ne obligă să deținem un răspuns



anume la întrebarea: „Ce este filosofia?”. Robertson evoca, în acest context, răspunsul faimos pe care l-a dat odinioară G.E. Moore, arătând spre biblioteca din biroul său de la Cambridge: „*It's what all these books are about*”...)

O trăsătură esențială a practicii filosofice din zilele noastre, asupra căreia am atras atenția încă de la început, o constituie *extrema diversitate a abordărilor*. Un raport avansat cu ocazia celei de-a patra *Conferințe Internaționale despre Practica Filosofică* menționa: „*there seemed to be almost as many views of philosophical practice flying around as there were people present*”. Această varietate e salutăată de unii ca decurgând dintr-o caracteristică centrală a înseși filosofiei și considerată drept o probă de „bogăție și flexibilitate”, în timp ce alți practicieni încearcă să impună o metodă de abordare particulară, deplângând „haosul și incoerența” actualei stări de fapt. Pentru Robertson, haosul acesta e unul „fertil”, iar „calitatea de nedefinit a consilierii filosofice e tocmai calitatea de nedefinit sau rezistența la definiție a filosofiei”: s-ar cuveni, de aceea, să respingem orice tentativă de a fixa cadrele unei metodologii standard pentru consilierea filosofică. Fiecare consilier adoptă „metode critice definibile”, așa cum voi exemplifica mai târziu, și face „asumpții teoretice specifice”, însă orice uniformizare prin aplicarea exclusivă a unui singur model ar ucide tocmai spiritul consilierii filosofice, calitatea filosofului (practician) de a se raporta critic la *orice* asumpții, de a nu considera nimic ca fiind de la sine înțeles, de a repune mereu în discuție principiile și de a propune abordări inedite. Dacă s-ar ajunge la un model dominant, practica filosofică ar deveni „dogmă”, ar degenera în „ideologie” – adică ceva inert, înghețat, așa cum se întâmpla în spațiul comunist pe vremea „filosofiei unice” și așa cum s-ar putea să se întâmple astăzi cu psihanaliza.

Făcând un pas mai departe în această direcție, Robertson afirmă că ar fi de dorit ca oricine se ocupă de consiliere filosofică să încurajeze în clienții săi pornirea de a pune la îndoială metodologia utilizată pe parcursul ședințelor de consiliere și asumpțiile implicate: orice limite de ordin teoretic impuse persoanei consiliate riscă să transforme dialogul dintre cei doi într-o practică în esență „contrafilosofică” și dogmatică. Nu e suficient ca psihoterapeutul să asimileze anumite adagii și teorii

din filosofie pentru a putea spune că face terapie *filosofică*; e nevoie de menținerea în „deschisul” unei căutări oricând reiterabile, e nevoie de dispoziția permanentă de a-ți pune la îndoială propriile opțiuni, metode și presupoziii. Filosofia înseamnă un efort continuu de a vedea lucrurile *și altfel*, de „a gândi împotriva ta însuși” – *se déprendre de soi-même*, cum spunea Foucault.

„De îndată ce consilierul își identifică abordarea cu o procedură sistematică, granițe sunt implicit stabilite în discuție și impuse clientului. Interpretarea psihoterapeutică tradițională este un drum cu sens unic, filosofia este, cel puțin potențial, o interminabilă spirală a reflecției”. Robertson (1998) ne amintește, în finalul articolului său despre problema metodei în consilierea filosofică, o sugestivă analogie wittgensteiniană: „filosoful e ca un copil mic ce continuă să întrebe «de ce?», spre exasperarea părinților și a educatorilor săi. În cele din urmă, copilul «învață» când să-și țină gura, «învață» la ce trebuie să se limiteze atunci când pune întrebări”. Tocmai această interdicție constituie obiectul *dezvățului* în filosofie, în timp ce o practică filosofică ce ar trasa persoanei consiliate limite de investigație teoretică și ar descuraja interogația critică în legătură cu propriile ei asumptii și proceduri ar trăda însuși „spiritul filosofiei”, devenind o simplă „psihoterapie metodologică” în genul acelei „terapii rațional-emotive bazate pe logică” (*logic-based RET*), amintită mai devreme.

Desigur că nu voi putea oferi destul de multe exemple pentru a proba satisfăcător acea diversitate *extremă* – așa cum m-am exprimat anterior – a metodelor și abordărilor din câmpul consilierii filosofice. Am ales, în aceste condiții, să ofer o imagine concretă cu privire la ceea ce se întâmplă pe parcursul unor ședințe propriu-zise de consiliere filosofică plecând doar de la câteva cazuri reprezentative, înfățișate în literatura de specialitate de doi practicieni și totodată autori foarte cunoscuți: Lydia B. Amir și Ran Lahav.

Înainte de a trece la discutarea cazurilor propriu-zise, e cazul să prezint caracteristicile generale pe care le comportă metoda utilizată în procesul de consiliere. Astfel, pentru Lydia B. Amir („*Philosophical Practice: A Method and Three Cases*”, 2003, p. 36), principalul obiectiv

urmărit în consilierea filosofică rămâne (la fel ca în cazul terapiei rațional-emotive) acela de „a împrăștia confuzia” (considerând și „falsa claritate” sau „evidența eronată” drept tipuri de „confuzie”), consilierul trebuind să se perceapă pe sine, chiar și în acest context al unor relații private, în primul rând ca un *educator*, un instructor în filosofie (*tutor in philosophy*).

*Metoda* propusă de ea comportă următorii pași: mai întâi, formularea problemei care îl frământă pe consiliat într-o *întrebare*, de preferat, una care să ofere posibilități multiple de a răspunde; apoi, evidențierea acestor *răspunsuri alternative* la întrebarea avută în vedere; în al treilea rând, evaluarea *critică* a fiecărui răspuns; pe această bază, formularea unei *a doua întrebări*, „care de obicei prezintă o anumită legătură (logică sau de altă natură) cu prima. Și așa mai departe”.

Un avantaj al acestei metode ar fi că, deși persona consiliată este liberă să părăsească ședințele în orice moment, ea poate astfel sesiza în mod clar finalurile de etapă în procesul de consiliere, având posibilitatea de a aprecia singură progresul realizat în discuții și de a se opri în clipa când simte că a ajuns la o soluție cu adevărat satisfăcătoare.

Un aspect care solicită lămuriri suplimentare este modul în care se trece de la o întrebare la alta. Amir precizează că poate fi vorba de o legătură logică între două întrebări, dar și de un salt de la o întrebare de natură epistemologică, să zicem, la una etică sau de trecerea de la o discuție filosofică abstractă la una care să probeze relevanța subiectului în context personal, în contextul vieții de zi cu zi și al relațiilor cu ceilalți.

Luând ca exemplu întrebarea: „Există Dumnezeu?”, ea poate angaja, presupunând un răspuns pozitiv, următoarea întrebare: „Cum știm că Dumnezeu există?”. În timp ce prima întrebare nu putea primi decât două răspunsuri, „bazate în cea mai mare parte, fiecare, pe critica-re celuilalt”, a doua admite soluții multiple (a. revelație; b. experiență mistică; c. argumente logice; d. alte variante), fiind, din acest motiv, mai adecvată scopurilor consilierii filosofice, după cum arată Amir. De la o întrebare de natură epistemologică există apoi posibilitatea de a trece la una etică, în sens foarte general (privitoare la calitatea vieții, la ce este valoros în viață etc.), registru care pentru majoritatea consilierilor prezintă un interes principal; în cazul nostru, de la întrebarea: „Cum știm că Dumnezeu există?”, s-ar trece, după evaluarea critică a alternativelor

de răspuns, la una de felul următor: „Cum influențează existența lui Dumnezeu calitatea vieții?”. (Aici există din nou mai multe posibilități: a. nu o influențează; b. contribuie la o viață excelentă; c. viața își pierde orice sens fără Dumnezeu; d. alte variante.) Sau există alternativa de a opera imediat saltul la nivel personal, și atunci când se adresează întrebarea: „Există Dumnezeu?”, consilierul să relice cu o altă întrebare: „De ce este importantă sau interesantă pentru tine această întrebare?”. Iar dacă răspunsul este, să zicem, ceva de genul: „Sora mea crede în Dumnezeu, iar eu cred că se înșală”, atunci „discuția se poate concentra pe chestiuni etice legate de toleranță, acceptare și diferențe, mai degrabă decât pe dileme epistemologice”.

Cum se desfășoară, așadar, în conformitate cu metoda sugerată de Lydia Amir, o primă ședință de consiliere? După ce persoana în cauză explică motivul sau motivele pentru care crede că are nevoie de consiliere, ea este rugată să formuleze într-o *întrebare* problema care o frământă. Dacă ea nu poate acest lucru sau dacă întrebarea pe care o formulează e prea îngustă ori, din contră, prea vagă, atunci consilierul are două variante: fie alege să formuleze el însuși o întrebare (de preferință, una care să admită răspunsuri diverse), astfel concepută încât să pună la îndoială una dintre „asumpțiile” consiliatului, decurgând din ceea ce a istorisit acesta; fie, în al doilea caz, îl întreabă pe consiliat de ce socotește că întrebarea pe care a enunțat-o este una interesantă sau importantă. Dacă acesta din urmă nu poate oferi un răspuns, se caută o altă întrebare, pentru că există convenția de a nu discuta decât chestiuni pe care persoana consiliată le socotește relevante; dacă primește un răspuns, consilierul va avea astfel șansa de a înțelege mai bine ce îl interesează cu adevărat pe consiliat.

Mai există un aspect pe care Amir dorește să îl sublinieze: „succesiunea corectă a întrebărilor în conformitate cu nivelul lor de abstracție se poate dovedi decisivă pentru succesul consilierii filosofice”. Aici nu există însă o rețetă care să poată fi aplicată universal. Dacă întrebarea inițială este formulată de client „în termeni personali”, se poate dovedi benefic saltul la un nivel sporit de abstracție prin următoarea întrebare. („*By disconnecting the client momentarily from his more personal concerns, the abstract allows for a space (sometimes a necessary hiding space) for understanding, and maybe change, to take place.*”) În schimb, dacă



întrebarea de la care se pleacă este una abstractă, consilierul trebuie să fie atent la „implicațiile etice și personale” pe care întrebarea în cauză le angajează cu siguranță, pentru că aceste implicații „sunt îndeobște cele care prezintă cea mai mare importanță și interes pentru consiliat”.

Merită reținută, în acest context, observația decisivă pe care o face Amir: „Abstractul ca spațiu interior în care gândirea poate fi extinsă și libertatea câștigată fără tirania fricii imediate este una dintre marile invenții terapeutice ale filosofiei. Dar orice soluție la orice problemă care ar rămâne la nivelul abstract este fără valoare”. Consilierul filosofic nu poate însă neglija diferențele notabile dintre oameni în privința capacității fiecăruia de a înfrunta în mod direct propriile temeri și de a găsi un răspuns satisfăcător la problemele de viață. Amir evocă ideea lui Nietzsche (*Știința voioasă*, 1994), potrivit căreia e posibil ca „valoarea unui individ” să rezide chiar în „cantitatea de adevăr (sau de lumină) pe care acesta o poate suporta” proiectată asupra ascunzișurilor sufletești și a propriilor sale resorturi tainice.

În fine, se cuvine să menționăm că, pe lângă scopul principal de „a clarifica gândirea” și de „a diminua confuzia” existentă în mintea clientului prin „detectarea presupuzițiilor” sau „corectarea inferențelor nevalide”, metoda propusă de Amir comportă și alte câteva obiective: (a) „extinderea opțiunilor și lărgirea perspectivelor (prin răspunsuri alternative; referințe la cărți și sisteme filosofice de gândire)”; (b) „câștigarea de spațiu interior” (tratând însă abstracțiile doar ca un *mijloc* pentru a pregăti soluții relevante în planul personal, existențial); (c) „sublinierea autonomiei și a responsabilității” personale (accentuarea acestui aspect trebuie să țină însă cont și de capacitatea clientului de a-și asuma răspunderea pentru datele particulare ale propriei existențe); (d) dobândirea de aptitudini și instrumente conceptuale care vor permite clientului să conducă pe cont propriu viitoare analize și reflecții de natură filosofică.

Autoarea își ilustrează metoda prin prezentarea a trei cazuri foarte interesante cu care s-a confruntat în calitate de consilier filosofic, evaluând succesul sau eșecul consilierii în funcție de obiectivele formulate mai devreme. Găsesc nimerit să reiau aici prezentarea acestor cazuri, însoțind-o însă de o serie de observații și comentarii personale.



Primul caz pe care vi-l supun atenției îl are ca protagonist pe un înalt ofițer din marina comercială, care suferă cumplit de singurătate, fiind obligat de natura profesiei sale să petreacă lungi perioade pe mare. În timpul curselor, el preferă să se izoleze decât să petreacă timp împreună cu ceilalți membri ai echipajului, care îl dezgustă „pentru că nu respectă legea”. Neputând formula singur o întrebare, consilierul îi sugerează una care pune în discuție presupuziția din spatele conceptului central rezultat din descrierea oferită mai devreme, și anume cel de „lege”. Astfel, *prima întrebare* a fost *dacă trebuie întotdeauna să respectăm legea (orice lege, cu orice preț)?* Au fost examinate mai multe răspunsuri posibile, inclusiv cel care, potrivit ofițerului, sintetiza atitudinea colegilor săi (și, în fond, atitudinea celor mai mulți dintre noi): nu toate legile sunt la fel de importante; dacă încalci, de pildă, anumite reglementări vamale, nu e cazul să te consideri un infractor. Când s-a ajuns la analizarea viziunii categorice cu privire la respectarea legii pe care o împărtășea ofițerul, acesta a refuzat, în primă instanță, să se justifice. În urma unui exercițiu de reflecție realizat acasă, el a putut ulterior să-și formuleze propria viziune în termenii următori: „Trebuie să respectăm întotdeauna legea (orice lege), pentru că așa este bine, corect și te simți împlinit”. Clientul s-a declarat satisfăcut de faptul că acest exercițiu i-a permis să-și înțeleagă mai bine propriul mod de a gândi și a vedea lucrurile, numai că problema singurătății sale nu era astfel rezolvată. În condițiile în care el refuza să ia în discuție atât posibilitatea de a fi mai flexibil și mai tolerant față de anumite abateri de la lege, cât și eventualele beneficii ale singurătății, Amir formulează o *a doua întrebare* astfel: *De ce este important să nu te asociezi cu anumiți oameni?*

Primul răspuns la care s-a putut gândi clientul a fost că „atunci când cineva se asociază cu anumiți oameni, înseamnă că le împărtășește valorile”. Consilierul îi atrage mai întâi atenția asupra confuziei pe care o denotă acest răspuns, punând semnul egalității între asocierea cu niște oameni și comuniunea de valori, făcând apoi referire la cele trei niveluri de prietenie indicate de Aristotel în cartea a opta a *Eticii Nicomahice*: prietenia bazată pe utilitate sau interes mutual, prietenia bazată pe plăcere și prietenia bazată pe comuniunea de valori, pe înrudire sufletească sau, în termenii lui Goethe, pe „afinități electivă”. Pentru ca sugestia să fie și mai convingătoare, se întâmplă ca Aristotel să ofere

drept exemplu pentru primul tip de prietenie chiar cazul unor persoane călătorind pe mare, a căror prietenie nu durează mai mult decât călătoria pe care o fac împreună.

Aceste precizări se pare că au avut un efect extraordinar asupra clientului: acceptând distincția sugerată de Stagirit, ofițerul s-a simțit ușurat, afirmând că, de aici înainte, nu crede că va mai avea probleme în a petrece timp cu membrii echipajului în afara obligațiilor de serviciu, pentru beneficii mutuale, câtă vreme a înțeles că un asemenea lucru nu îl transformă într-un om de același nivel, cu aceleași valori ca aceștia. Mai mult, cucerit de eficiența recursului la gândirea Stagiritului, marinarul „a cumpărat un exemplar din *Etica Nicomahică* și l-a luat cu el pe mare, hotărât să afle mai multe despre filosofie”.

Amir e convinsă că acesta e cazul cel mai „de succes” cu care s-a confruntat în experiența ei de practician, câtă vreme toate obiectivele consilierii filosofice mai devreme enunțate au fost atinse pe parcursul a trei ședințe, spre satisfacția clientului și a consilierului în egală măsură.

Un alt caz pe care mi se pare interesant să îl reproduc are în centru o femeie de carieră, în jur de 50 de ani, nevoită să muncească foarte multe ore la biroul de relații publice pe care îl deține. Slujba nu îi mai produce satisfacții deosebite și suferă deoarece nu are timp pentru viața personală, însă se simte nevoită să continue în același ritm de muncă pentru a-și ajuta copiii (deja mari) și a avea siguranță financiară la bătrânețe.

*Prima întrebare* pe care ea a formulat-o a fost: *Ce pot face în această situație, care sunt opțiunile mele?* Consilierul propune atunci o serie de alternative pe care le evaluează împreună cu clienta („a reduce orele de lucru”; „a angaja un asistent”; „a munci ca angajată la firma altcuiva”; „a-și schimba meseria”; „a învăța altceva în timp ce își continuă activitatea la fel ca înainte, pentru a-și putea schimba profesia într-un viitor” mai mult sau mai puțin apropiat; „a accepta că va dispune de mai puțini bani în viitor și a-și planifica viitorul în mod corespunzător”; „a-și reevalua obligațiile față de copii”; „a-și regândi prioritățile” etc.), dar toate propunerile sunt socotite „nerealiste” și respinse de femeia în cauză. Ea mărturisește că a consultat în repetate ocazii experți diferiți pentru a afla „dacă ceva se poate face în legătură cu situația ei imposibilă” și a ajuns inevitabil la aceeași concluzie: „*necesitatea ineluctabilă*” a respectivei

situații. Clienta se simțea în acest punct dezamăgită de incapacitatea consilierului de a o ajuta în chip efectiv, dar satisfăcută de confirmarea convingerii ei cu privire la caracterul inevitabil al situației cu care se confruntă. Amir ia atunci decizia de a nu continua să pună la îndoială asumția clienței cu privire la caracterul situației, sugerând în schimb o *a doua* și apoi o *a treia întrebare* de felul următor: *Există diferite modalități de a îndura ceea ce este necesar? Dacă da, care ar fi acestea?*

Clienta se declară mulțumită de această abordare pentru ea complet inedită, începând să investigheze răspunsuri alternative. În acest context, Amir aduce în discuție și ideea susținută, printre alții, de Spinoza sau Nietzsche, potrivit căreia *există ceva eliberator în acceptarea necesității*. Acesta a fost răspunsul care „i-a plăcut” clienței, povestește consilierul, femeia învățând „să iubească soarta» despre care decisese (cu mult timp în urmă) că era a ei”.

Evaluând reușita consilierii, Amir recunoaște că a eșuat, în acest caz, în realizarea obiectivului principal de a împrăști confuzia din mintea clienței, înregistrând doar o reușită *parțială* în privința lărgirii opțiunilor (fiind vorba de opțiuni referitoare nu la situația ei efectivă, ci la modul de a se raporta la respectiva situație), a dobândirii de „spațiu interior” și a sporului de autonomie sau responsabilitate personală (în sensul în care clienta, chiar dacă nu și-a asumat răspunderea pentru situația pe care o trăia, și-a asumat-o pentru modul în care se simțea în raport cu această situație); în fine, se poate considera că persoana în cauză a învățat să folosească un puternic *instrument filosofic*: „nu e necesar ca atitudinea cuiva față de o situație să fie determinată de respectiva situație”. Cazul i se pare însă lui Amir extrem de relevant deoarece „*ilustrează cum se poate lucra cu un client care nu dorește să se schimbe*”.

*Consider că această ultimă remarcă este foarte importantă deoarece semnalează o primă diferență majoră între consilierea filosofică din zilele noastre și „terapia” filosofică, așa cum era aceasta înțeleasă de către antici. Scopul celei de-a doua era, așa cum vom vedea, însăși salvarea personală prin „metamorfoza personalității” sau conversia sufletească. Iată de ce putem afirma următorul fapt: competența filosofilor-„terapeuți” se judeca tocmai pe baza capacității acestora de a suscita în persoanele cu care veneau în contact nevoia de radicală transformare a propriei*

*vieți, în timp ce o ființă umană ce refuza cu obstinație să admită nevoia de schimbare era socotită a fi una incapabilă (cel puțin momentan) de o „instrucție” și o „pregătire” (paraskeuê) filosofică veritabilă.*

Un ultim caz incitant prezentat de Amir are ca protagonistă o scriitoare chinuită de gelozie. Recent divorțată, ea are un iubit căsătorit care nu este dispus, cel puțin în prezent, să-și părăsească soția și copiii pentru ea; însă nu soția acestuia constituie motivul geloziei resimțite de scriitoare, ci alte femei cu care bărbatul se pare că întreține relații sexuale ocazionale. Ea nu dorește să îl confrunte, deoarece e conștientă că aman-tul ei, provenind dintr-o cultură diferită (arab catolic, spre deosebire de ea, evreică israeliană), nu va renunța niciodată la alte femei și poate chiar va nega evidența. În schimb, și-ar dori să găsească o soluție pentru a scăpa de gelozia care o împiedică să scrie și îi periclitează relația; altfel spus, vrea să învețe cum să accepte situația. Solicitată, clienta formulează *întrebarea inițială* în acești termeni: *Cum aș putea să lupt cu gelozia mea?*

Inițial, consilierul încearcă să pună la îndoială asumția clientei cu privire la natura geloziei, propunând următoarea întrebare alternativă: *Este gelozia doar (și întotdeauna) rea (pentru tine, pentru prietenul tău, pentru relație)?* Sunt discutate câteva răspunsuri posibile, inclusiv un punct de vedere care evidențiază și ceva bun în acest sentiment, dar răspunsul hotărât al clientei e că gelozia nu poate aduce nimic bun în cazul ei, de vreme ce partenerul nu își va schimba comportamentul, iar ea nici nu și-ar dori ca el să facă un asemenea lucru doar de dragul ei. Mai degrabă, scriitoarea consideră că „gelozia pe care ea o simte – nu acțiunile lui (!) – constituie singurul lucru care o distruge” pe ea și relația lor.

În acest punct, Amir mărturisește că a avut de ales între a renunța la caz și a merge mai departe punând în discuție întrebarea adresată inițial de clientă (*Cum aș putea să lupt cu gelozia mea?*), ceea ce a și făcut până la urmă. Au evaluat împreună mai multe variante de răspuns, ajungând la posibilitatea de a aplica soluția radicală a stoicilor pentru vindecarea de pasiuni: să se întrebe dacă faptul că partenerul ei se vede și cu alte femei este în sine *rău*, *bun* sau *indiferent*. Problema e că o asemenea strategie dă rezultate numai dacă îmbrățișezi viziunea stoicilor despre *nepătimire* ca țel suprem; scriitoarea noastră nu dorea, cu siguranță,



acest lucru, „fiind o femeie pasională și dorind să rămână așa. Ea urmărea să extirpe doar o pasiune, nu pe toate”. În aceste condiții, consilierul a „adaptat” pentru ea viziunea stoică: plecând de la premisa că țelul suprem este preservarea acelei relații amoroase, clienta a fost îndemnată să raporteze de aici înainte toate actele și reacțiile ei afective la acest țel, socotind orice ajută relația ca fiind „bun”, orice o periclitează, drept „rău”, și orice nu o afectează în niciun fel, ca „indiferent”. Raportată la ceea ce părea a fi scopul ei principal, gelozia îi va apărea de aici înainte ca indiscutabil „rea” și de evitat cu orice preț.

„Mă credeți sau nu, a mers”, afirmă Amir, adăugând mărturia ulterioară a clienței, care i-a declarat că nu a mai avut de luptat cu gelozia de atunci înainte. Dincolo de ideea pe care i-a dat-o acest caz, mai în glumă, mai în serios (*„I have a patent now for diets (cakes are «bad», salads are «good» and movies are indifferent) which, if rightly sold, could bring me millions”*), Amir îl consideră memorabil pentru un lucru extrem de semnificativ: *„niciodată, înainte sau după, nu mi s-a mai cerut să fac ceva atât de contrar convingerilor mele personale”*. Evaluându-l din perspectiva obiectivelor generale, ea admite că a eșuat în privința celui mai important (clarificarea gândirii sau diminuarea confuziei), dar că a înregistrat un anumit succes din punctul de vedere al celorlalte. (*„Though I must admit that there is something weird about the way these goals were (mis)-used by my client.”*)

*Mărturisirea lui Amir ne permite să remarcăm o a doua diferență majoră între consilierea filosofică de astăzi și practica filosofică din Antichitate: în al doilea caz, „viața filosofică” presupunea conversia sufletească prin „încorporarea” unui discurs filosofic, a unor precepte pe care maestrul sau „directorul de conștiință” mă convingea să le recunosc drept indiscutabil adevărate. Exista posibilitatea ca maestrul să recurgă la argumentele unei școli filosofice diferite – sau la adagii în care el, de fapt, nu credea – numai la un nivel incipient, cu scopul de a declanșa în discipol o anumită stare, de a-l determina să pună la îndoială vechile sale opinii și obiceiuri. P. Hadot subliniază faptul că „eclectismul” era folosit „doar pentru a converti pe începători. În acel stadiu, merge orice”. Un exemplu este modul în care Seneca se folosește de unele spuse ale lui Epicur în primele Epistole către Lucilius, „cu scopul de a-l converti pe Lucilius”, de a-l determina „să ducă o viață morală”. Ulterior însă,*



*practicarea filosofiei impunea aderarea exclusivă „la un anumit mod de viață, fie el stoic sau epicureic”* (Hadot, 1995, p. 210).

Revenind acum la cazurile mai înainte prezentate, se cuvine spus că Amir recunoaște posibilitatea ca acestea să fi fost abordate în maniere extrem de diferite de a sa, subliniind „necesara creativitate” implicată în procesul consilierii filosofice și salutând lipsa de *uniformitate* în privința metodelor și a rezultatelor din acest domeniu. În ceea ce mă privește, de pildă, presupunând că aş fi fost confruntat cu ultimul caz descris mai devreme, sunt sigur că atât influența orizontului teologic creștin, cât și anumite experiențe personale cu totul nefaste legate de gelozie m-ar fi determinat să recurg la o abordare diferită, care nu ar fi urmărit, până la un punct, să pună la îndoială asumptia inițială a clienței.

Cred că *prima întrebare* pe care aş fi sugerat-o ar fi vizat natura și cauzele geloziei: *De ce este cineva gelos?* Un prim răspuns ar putea fi acesta: ești gelos deoarece ești *nesigur* în legătură cu persoana iubită; dar oare nu ești de fapt nesigur *pe tine*, în primul rând, nesigur că ești *destul de bun* pentru el (sau ea)? Iar dacă admitem că nesiguranța din care se hrănește gelozia vizează însăși persoana geloasă, se impune o reevaluare a relației în care te găsești: De ce să fii sau să rămâi într-o relație în care partenerul (sau partenera) îți induce un sentiment de inferioritate, impresia că nu ești îndeajuns de bun etc.? Ori te convingi că ești un bărbat suficient de atrăgător, de dezirabil, de valoros (sau, după caz, o femeie), pentru că altfel ea (sau el) nu te-ar fi ales dintru început, ori ajungi la concluzia că te afli într-o relație în care ești exploatat și „tiranizat” de partener (sau parteneră), relație căreia ar fi mai bine să-i pui capăt.

Dar mai există un sens în care persoana geloasă poate vădi o profundă nesiguranță de sine: Nu ești cumva gelos deoarece, în sinea ta, crezi că nu ai putea rezista anumitor tentații și proiectezi în celălalt propria ta slăbiciune? În această situație ipotetică, îți poți adresa următoarea întrebare: Oare celălalt *merită* să-l înșel? Iar dacă răspunsul e negativ de fiecare dată când o „ispită” se profilează la orizont, găsești aici un temei pentru a rezista și a recunoaște ceea ce contează cu adevărat în viața ta personală și nu merită pus în primejdie pentru un capriciu de moment. Găsind mijlocul de a scăpa de tentațiile unor aventuri sau de a

le rezista în mod consecvent, s-ar putea să fi găsit și mijlocul eficient de a-ți înăbuși „reflexul” geloziei – sau, cel puțin, de a înțelege cât valorează pentru tine *cu adevărat* relația în care te găsești și ce ești dispus să faci *tu însuți* în această situație.

Revenind acum la întrebarea inițială, un alt răspuns referitor la cauzele geloziei, care nu îl exclude pe primul, ar invoca un anumit *instinct posesiv* al persoanei geloase. Te-ai putea atunci întreba: Oare chiar ai *dreptul* să fii gelos pe cineva? Trebuie să înțelegi că nu poți *dispune* de o altă ființă umană, că nu poți *poseda* o altă ființă umană așa cum posezi un obiect sau un animal de companie.

Poate că, la acest nivel, aș găsi nimerit un anumit „excurs” teologic. Cu toții am auzit folosită sintagma „*demonul geloziei*”. „Demonizarea” vieții psihice în conformitate cu o teologie creștină a vieții spirituale nu cred că presupune recursul la un simplu procedeu metaforic, dar nici nu atestă o viziune „primitivă” sau chiar „patologică”; mai degrabă, e vorba de figurarea faptului că în orice *pasiune* există pericolul unei *posesiuni*. „Patima” te ia în stăpânire, te înrobește și te consumă, te face să nu mai fi „tu însuți”; de aici, pledoaria anticilor pentru *moderație*. Nu este exclusă nici posibilitatea de a deosebi „pasiunile” care conduc *inevitabil* la dependență, precum fumatul sau drogurile, și cărora, din acest motiv, e mai bine să le rezisti, de cele cărora le poți da curs dacă dai dovadă de cumpătare. Întrebarea e dacă sentimentul de gelozie nu este *inevitabil* înrobitor și dacă nu se cuvine, din această cauză, să îl curmi din fașă, pentru a nu ajunge „otrăvit” de acesta.

Evaluând răspunsurile oferite la întrebarea inițială legată de cauzele geloziei (nesiguranță de sine, în dublu sens, precum și un instinct posesiv), e posibil să depistezi un motiv profund care le reunește pe toate: *orgoliul*. Nu degeaba se spune în teologia creștin-ortodoxă că orgoliul este rădăcina tuturor viciilor și că „cei mândri suferă pururea din pricina demonilor” (Sofronie, 2004, p. 42). Oare nu ești gelos pentru că, de fapt, nu suporti ideea că partenerul (sau partenera) s-ar putea purta într-un mod care să denote că nu ești obiectul lui (sau ei) de admirație *exclusivă*? O asemenea vanitate e imediat contestabilă: chiar *meriți* o astfel de admirație? Merită cineva admirația exclusivă a celorlalți, sau chiar și doar a unei alte persoane? Aici, mi s-ar părea inspirată evocarea concepției platoniciene despre *via amoris*, despre iubire înțeleasă ca o *cale*

de a cunoaște frumosul prin intermediul celuilalt, nu de a ajunge *stăpânul* frumosului: o cale ce justifică, la limită, infidelitatea față de orice *întru-chipare* a frumosului, în numele fidelității supreme față de „Ideea” acestuia.

Indiferent de strategia adoptată într-un asemenea caz, nu trebuie neglijat un aspect care deosebește clar consilierea filosofică de psihoterapie: nu încerci niciun moment să *impui* consiliatului viziunea ta, îl încurajezi nu doar să își formuleze propriile sale gânduri legate de o anumită problemă, ci chiar să îți interogheze critic asumptiile, îl ajuți să vadă lucrurile „și altfel”, inclusiv *altfel decât tine*. Iată de ce, într-o discuție filosofică pe tema abordată mai devreme, ești obligat să iei în calcul și eventualele beneficii ale geloziei: poate că ea funcționează și ca un factor stabilizator al relațiilor, manifestarea ei indicând partenerului (sau partenerei) seriozitatea intențiilor tale sau a interesului tău pentru el (sau ea); altfel spus, există varianta ca exprimarea geloziei, în forme nepatologice, să confirme celuilalt afecțiunea genuină pe care i-o porți, să-l împiedice a te trata într-un mod umilitor, lipsit de respect, sau chiar să îl flateze pe partener, să îi dea încredere în el însuși ș.a.m.d.

Dar haideți să vedem cum este abordat un caz interesant din perspectiva lui Ran Lahav (2001), practicianul care declara că obiectivul consilierii filosofice nu este altul decât însuși dezideratul antic al filosofiei – căutarea înțelepciunii –, că filosofia nu trebuie niciodată privită doar ca un mijloc pentru a produce satisfacție și ușurare sufletească persoanei consiliate, ci ca o șansă oferită acesteia de a-și lărgi orizonturile, prin confruntarea cu idei și atitudini cât mai diferite de ale sale.

O tânără studentă E. ajunge la consilierul filosofic după ce trecuse deja prin mai multe ședințe de psihoterapie, solicitând ajutor în confruntarea cu anumite dileme existențiale. Încă de la prima ședință, ea își exprimă convingerea amară că oamenii sunt întotdeauna mânați de interese egoiste: chiar și atunci când pare să fie vorba de un comportament altruist, orice om așteaptă, de fapt, să primească ceva înapoi.

O asemenea „teorie” (în fond, e vorba chiar de concepția numită în literatura de specialitate „egoism psihologic”) pare ideală pentru a declanșa o discuție filosofică; Lahav subliniază însă că un consilier

experimentat va evita să se avânte imediat într-o investigație de natură teoretică ce ar risca să piardă legătura precisă cu viața clientului. „Consilierea filosofică nu e un curs de filosofie despre chestiuni abstracte”, iar interesul primar trebuie să fie acela de a decela filosofia încapsulată în viața persoanei consiliate, nu atât de a afla teoriile ei *despre* viață. În aceste condiții, e nevoie ca înainte de a atinge nivelul unei dezbateri filosofice abstracte, să observi felul de a fi al persoanei în cauză, așa cum reiese acesta din exprimarea propriilor ei „dileme, atitudini, speranțe”; cu alte cuvinte, să încerci mai întâi să cunoști persoana cu care stai de vorbă.

În loc să angajeze o discuție despre motivațiile ultime ale omiei, Lahav începe prin a examina împreună cu tânăra E. modul cum teoria pe care o susține aceasta „se leagă de viața ei de zi cu zi”. Tânăra mărturisește că fusese profund dezamăgită de comportamentul egoist al persoanelor din jurul ei, lucru ce o făcuse să aibă dificultăți în a se deschide emoțional față de orice om, devenind rece și suspicioasă cu oricine încerca să se apropie de ea. În primul rând, E. constatase un asemenea comportament la mama ei, care i se părea extrem de dublicitară în relațiile cu membrii familiei și care, de altfel, o prevenise mereu pe tânăra să nu se lase înșelată de atitudinea binevoitoare a altor oameni. În urma discuțiilor, a reieșit că dificultatea de a dezvolta relații de natură emoțională cu ceilalți constituia problema principală cu care se confrunta tânăra.

Potrivit lui Lahav, prima fază a consilierii filosofice este, în linii mari, similară cu cea din psihoterapie: persoana consiliată relatează, ajutată de întrebări, experiențe și incidente relevante din propria existență. Ulterior însă, e ușor de constatat diferența dintre cele două abordări în privința obiectivelor și a mijloacelor utilizate. Astfel, în timp ce un psihanalist s-ar fi axat probabil, în acest caz, pe „identificarea lui E. cu propria mamă” și pe „suspiciunea față de motivațiile celorlalți”, consilierul filosofic face, în faza următoare, saltul în „domeniul ideilor”. Discuția dintre cei doi ia o turnură filosofică în momentul în care consilierul o întreabă pe tânăra, uzând de un limbaj cât mai simplu, mai puțin tehnic, ce înseamnă pentru ea să relaționeze genuin cu o persoană, ce crede ea că deosebește o relație interpersonală de raportarea la un lucru sau ce criterii ar putea indica pentru a distinge „o relație personală autentică” de una care nu este așa.



De vreme ce E. a simțit, întâlnind tot soiul de oameni, că aceștia sunt motivați doar de interese proprii și complet indiferenți față de interesele celorlalți, s-ar părea că Celălalt este, în concepția ei, „cineva separat întotdeauna de tine printr-o prăpastie de netrecut”. E ca și cum ai crede că eu și acest prieten al meu suntem două entități fizice separate, care nu se pot întâlni mai mult decât ar putea vreodată să se întâlnească o masă cu un scaun. „Însă eu mă pot întâlni cu un prieten într-un fel în care scaunele și mesele nu ar putea. Putem intra într-un soi de comuniune”. Tulburată, se pare, de afirmațiile consilierului, tânăra e gata să admită că oamenii îi pot trata pe semenii lor în mai multe feluri, unele mai bune, mai sensibile decât altele, și nu doar ca pe niște „scaune” sau „mese”. Ajunși aici, consilierul o întreabă din nou pe E. care dintre aceste tipuri de raportări la Celălalt i se par „mai sincere sau mai adevărate”.

Consilierul nu trebuie să uite nicio clipă, avertizează Lahav, că persoanele cu care discută nu au de obicei o instrucție filosofică și nu sunt obișnuite cu acest gen de problematizare, astfel încât e nevoie ca el să dea dovadă de multă răbdare, să se abțină de la a răspunde în locul lor la întrebări, dar să le ajute permanent prin furnizarea de instrumente conceptuale adecvate: „distincții posibile, noțiuni, asumptii, linii de gândire etc.”. Cât privește metoda utilizată de Lahav, aceasta comportă următoarele stadii: I. descrierea de sine a persoanei consiliate; II. enunțarea unei probleme filosofice; III. aprofundarea problemei în toate implicațiile ei și din cât mai multe unghiuri, evitând un răspuns pripit; IV. corelarea noii înțelegeri teoretice cu viața persoanei consiliate (III și IV pot merge în paralel, stimulându-se reciproc, printr-un du-te-vino de la teorie la practică); V. formularea, de către persoana consiliată, a unui răspuns personal la problema în cauză (este etapa finală, care nu coincide însă neapărat cu sfârșitul ședințelor de consiliere, câtă vreme alte și alte probleme de viață pot apărea în discuție).

Abia spre finalul ședinței, Lahav se hotărăște să introducă în discuție și concepțiile câtorva filosofi despre problema dezbătută, oferindu-i tinerei câteva pagini de citit acasă, pâna la viitoarea întâlnire: un fragment dintr-un eseu despre iubire al lui Ortega Y Gasset și un text având ca subiect relațiile interpersonale, aparținând gânditorului originar din India Jiddu Krishnamurti. Paginile alese au avut, din fericire, rolul de a



o contraria pe E.: se vorbea acolo despre iubire și relații interumane fără nicio referință la binomul egoism/altruism, care ei i se păruse până atunci a reprezenta nucleul oricărei discuții pe o asemenea temă. Pentru Krishnamurti, de pildă, problema nu o constituie egoismul, ci binomul trecut/prezent: mă raportează la ceilalți „pe baza unor idei preconcepute, dobândite în experiența anterioară”, sau permit celuiilalt să mă întâlnească într-un „spațiu nou”, al prezentului, lipsit de prejudecăți. Din această perspectivă, concepția despre motivațiile egoiste ale *tuturor* oamenilor, pe care o împărtășea tânăra, părea să-i situeze propria atitudine față de ceilalți în zona „inautenticității”.

Tânăra se simte atrasă de această abordare pentru ea inedită, însă Lahav subliniază că entuziasmul față de noua teorie trebuia și el temperat, pentru că orice atașament prematur riscă să substituie înțelegerea genuină a respectivei concepții cu acceptarea necritică a unei autorități. E necesară, de aceea, indicarea unor posibilități cât mai diferite de raportare la aceeași problemă. Discutarea punctului de vedere aparținând lui Ortega Y Gasset se va dovedi, în acest context, salutară. Pentru filosoful spaniol, binomul semnificativ este iubire/dorință, impulsuri pe care el urmărește să le pună în opoziție: în timp ce iubirea autentică este o ieșire din sine, o continuă „migrație” în celălalt, dorința rămâne o tentativă de interiorizare, de asimilare și posedare a obiectului ei. (O discuție viitoare – pe baza altor surse – este rezervată „falimentului” inevitabil al dorinței, precum și iubirii ca experiență efectivă a Alterității.)

Lui E. i se cere să confrunte propria experiență de viață cu acest „criteriu al autenticității” formulat de Ortega. Deși în trecutul ei exista o persoană specială, ea își dă acum seama de faptul că gelozia extremă și posesivitatea de care dăduse dovadă în acea relație situau povestea de iubire pe care o trăise mai degrabă în registrul dorinței. („*You know, I now see that for me, being intimate with somebody has always meant having him, encapsulating and keeping him in a glass cage. I now see that while I did in fact go outside myself towards R, it was always with the final aim of returning with him into myself and bringing him into my enclosure*”; „*It never occurred to me, she said, that love and desire, the desire to have, are so different from each other. Being intimate means going out of where I am standing now, agreeing to change myself towards the other, not trying to accommodate him inside my world.*”)

Ajunsă în acest stadiu al consilierii, E. înțelege din ce în ce mai bine problema abordată și începe să gândească pe cont propriu, modificând, adaptând și combinând alternativele filosofice asupra cărora consilierul îi atrage atenția. Într-o asemenea etapă avansată, e de dorit ca un consilier filosofic să urmărească și o lărgire a orizontului problematic, introducând în discuție tot mai multe idei legate de tema aflată în dezbateră (în acest caz, Lahav a recurs la unele idei împrumutate din scrierile lui Buber și Sartre). În cele din urmă, se poate spune, crede Lahav, că tânăra în cauză a ajuns să articuleze o viziune personală cu adevărat complexă și aprofundată despre natura relațiilor interumane (ceea ce constituise punctul de plecare în discuții), fără a se înțelege prin acest lucru că a parvenit la o „concluzie definitivă” sau la o „teorie unificată”, ci că a devenit capabilă să opereze cu o rețea de idei și perspective care i-au lărgit în mod indubitabil orizontul, modificându-i semnificativ starea inițială și sugerându-i maniere alternative de a trăi și de a relaționa cu semenii ei. Iată, potrivit lui Lahav, povestea unei consilieri filosofice încununată de succes, lucru confirmat și de reproducerea declarațiilor entuziaste ale tinerei, după numai patru ședințe.

*Pentru a concluziona, cred că toate cele înfățișate până acum cu privire la principiile consilierii filosofice îmi permit să scot în evidență două aspecte decisive. Pe de-o parte, e limpede că legitimitatea și caracterul specific al consilierii filosofice sunt exprimate și probate prin raportare la dezideratele filosofiei antice, în particular, ale celei socratice sau elenistice. La fel de indiscutabilă este, pe de altă parte, și următoarea constatare: de fapt și de drept, consilierea filosofică abandonează miza practicii filosofice din Antichitate – aceea de a oferi principiile generale de viață și „rețetarul” pentru construirea unui „sine” armonios, la limită, pentru o radicală reinventare de sine –, substituind-o cu una mult mai modestă – a produce consultanță privată în probleme punctuale și cel mult a încuraja, într-un sens foarte general, aptitudinile de reflecție și gândire critică ale persoanei consiliate. În aceste condiții, mi se pare justificat să ne orientăm atenția, în continuare, asupra vechii viziuni despre filosofie ca mod de viață și îngrijire de sine.*

### 3. Sursele greco-latine ale problematicei autenticității. Filosofia ca „mod de viață” și „îngrijire de sine”. Semnificația exercițiilor spirituale în filosofia antică

„Cleanthes nu ar fi putut formula doctrina lui Zenon dacă nu l-ar fi auzit el însuși: a făcut parte din viața aceluia, i-a pătruns tainele, l-a privit cu atenție, cercetându-l dacă trăiește sau nu după învățătura sa; Platon, Aristotel și toată mulțimea de învățați care, mai apoi, au urmat căi felurite, au tras mai multe învățăminte din purtarea lui Socrate decât din cuvintele lui; Metrodorus, Hermarchus și Polyaenus au devenit bărbați de seamă nu datorită școlii lui Epicur, ci conviețuirii cu acesta.”

(Seneca, *Epistole către Lucilius*, I, 6)

Ce ați răspunde celui care ar încerca să vă provoace afirmând că, de circa 1500 de ani, filosofia s-a înstrăinat de menirea ei inițială, pierzându-și caracterul autentic de „mod de viață”, *funcția* originară? Celui care ar susține că ceea ce se predă astăzi în facultățile de filosofie – și mai ales *maniera* în care se face predarea – nu mai păstrează decât vagi legături, și doar la nivel discursiv, cu specificul școlilor antice de filosofie?

Desigur, o primă replică ar putea fi ceva de genul acesta: „Nu ești primul care o spune”. Și dacă nu e vorba de ceva nemaiauzit, dacă e vorba, din contră, de un soi de reacție periodică a unor gânditori ce denunță *Establishment*-ul filosofic în numele unei înțelegeri – care se pretinde cea autentică – a filosofiei ca atitudine concretă și angajare existențială,

dacă o atare „anamneză” nu este numai posibilă, ci și frecvent repetată în peisajul convulsionat al reflecției filosofice, înseamnă că lucrurile nu sunt chiar atât de disperate și că disciplina noastră nu a pierdut absolut orice legătură cu tradiția ei vie, cu originile ei. Altfel spus, trebuie că filosofia mai este încă o *disciplină*, în *ambele* sensuri ale termenului.

Există însă cumva o considerabilă doză de adevăr într-un atare „denunț”? Există anumite rațiuni de ordin cultural, istoric și poate chiar strict filosofic, girând o semnificativă schimbare a statutului și caracterului filosofiei, cu multe secole în urmă? Am pierdut ceva esențial pe parcurs, și anume însăși calea, modalitatea concretă de a *converti* doctrina în practică de viață? De a înțelege rolul reflecției filosofice și finalitatea exercițiului filosofic? Și dacă da, mai păstrăm încă șansa de a practica filosofia „ca pe vremuri”, în Antichitatea greco-latină, ori e vorba de ceva iremediabil compromis, de o proiecție idealizantă lipsită de consistență, poate chiar de apanajul unor firi bolnăvicioase și melancolice, refuzând să ia în seamă provocările lumii contemporane?

Îmi propun să mă axez în continuare pe discutarea a două tipuri de probleme. Unele au un caracter *metafilosofic*, referindu-se la tipul de filosofie practicat în Antichitate și la măsura în care anumite curente filosofice contemporane (în primul rând, desigur, „filosofia existenței”, dar și orientări totuși diferite, precum intuiționismul bergsonian sau abordările de tip wittgensteinian) păstrează încă ceva din acest mesaj presupus original cu privire la rosturile prin excelență „terapeutice” ale filosofiei: pot oare acestea depăși o raportare strict *discursivă* la problema de căpătâi a *alegerii* unei vieți? Alte probleme presupun în mod direct o aplicare existențială, concentrându-se în jurul tipurilor sensibil diferite de *atenție* pe care le suscită înțelegerea plenară a caracterului iminent al morții – adică a faptului că moartea poate surveni în orice moment –, în stoicism, epicureism și în creștinism, ca și în unele avatari moderne ale acestor poziții sau „angajări” filosofico-existențiale. (Foarte simplu exprimat, ce fel de sentiment și decizie subsecventă angajează înțelegerea autentică a morții și a caracterului efemer al existenței? Sentimentul că trebuie să *realizez* ceva în această viață, sentimentul că trebuie doar să mă pregătesc pentru viața veșnică sau, din contră, sentimentul că e cazul să trăiesc *pe deplin* în prezent, renunțând la orice planuri de lungă durată? Precizez că pentru moment mă voi concentra

asupra problemelor de primul tip, urmând ca celelalte să fie abordate abia după ce voi fi trecut în revistă o serie de aspecte doctrinare și informații relevante pentru o analiză pertinentă.)

Am sugerat de la bun început faptul că există numeroase indicii care par să confirme o înțelegere mult mai „aplicată” a rosturilor filosofiei în Antichitate decât se admite îndeobște în zilele noastre. Reflecțiile teoretice ale filosofului aveau drept obiectiv major să inspire o veritabilă *conversie* a firii celui care gândea, urmărind o transformare a personalității și accederea la un mod de viață eliberat de tirania dorinței și de temerile nejustificate de tot soiul; mai mult, se considera că abia având la activ o asemenea educație spirituală, omul se putea dovedi un cetățean de bază în cetate, știind să contribuie în cele mai potrivite moduri la binele general, înțelegându-și cu adevărat „datoriile” civice. Filosoful avea astfel în societatea greacă și romană imaginea unui *therapeut*, a unui veritabil „medic al sufletelor” (există anumite legături cu această condiție filosofică inițială, cel puțin la nivel declarativ, la Nietzsche și apoi la Wittgenstein, dintre marii filosofi moderni; Nietzsche se referea însă la filosof ca „medic al culturii”, în timp ce terapia wittgensteiniană e mai degrabă una strict lingvistică, urmărind, adică, eliberarea de fascinația pe care anumite forme de expresie lingvistică o exercită asupra noastră). Vom vedea că și investigații aparent strict teoretice precum fizica sau logica aveau, în filosofia elenistică, o finalitate strict existențială, reprezentând o continuare și o amplificare a exercițiilor spirituale pe un alt nivel, așadar, tot un palier determinat al acestor exerciții puse în slujba „terapii” pasiunilor.

În aceeași ordine, trebuie spus că stoicii insistau în mod explicit pe distincția dintre *discursul despre filosofie* și *filosofia însăși*, care nu putea fi pentru ei altceva decât o practică, o formă de viață. Polemon, unul dintre șefii Vechii Academii, avertiza, de pildă: „să nu fim ca aceia care își minunează auditoriul cu dibăcia lor în argumentația silogistică, dar care, atunci când vine vorba de viața lor, își contrazic propriile învățături” (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IV, 18; vezi Hadot, 1995, p. 267).

Ceea ce este implicat aici e un criteriu foarte precis al *adevărului*, esențial pentru orice „val” existențialist cu care se confruntă filosofia



contemporană, pentru orice reacție față de o filosofie de școală devenită din ce în ce mai academică, mai specializată, mai impersonală și neangajată existențial. Este vorba de un criteriu al *autenticității*, al deplinei *armonii* sau coerențe dintre gândul și fapta filosofului, dintre învățăturile sale și viața sa.

Dar cine mai poate trăi astăzi pe măsura gândirii sale? Se poate susține, așa cum o va face în mod explicit Foucault, faptul că destinul filosofiei europene a angajat o scindare lăuntrică, adică ruptura, despărțirea a două deziderate socratice concepute inițial în strânsă dependență, implicându-se și susținându-se mutual: este vorba despre formula delică a lui *gnôthi seauton*, a cunoașterii de sine, și de cea socratică a „grijii față de sine”, *epimeleia heautou*. Prima a ajuns să determine „disciplinele academice ale filosofiei teoretice așa cum le găsim astăzi: metafizică, antropologie filosofică, filosofia minții etc., caracterizate de un mod detașat de reflecție și o noțiune antiseptică de adevăr, emblematic ilustrate de ceea ce Foucault numește «momentul cartezian» în gândirea filosofică. Pe de altă parte, cariera «grijii față de sine» a migrat de la stoici, epicurieni și cinici înspre domenii nonacademice ale autoformării și «exercițiului spiritual» precum cateheza, antrenamentul politic și consilierea psihologică” (Th. Flynn, 2005, p. 609).

Caracterul predominant *formativ*, nu *informativ*, al filosofiei antice este ilustrat și de o altă trăsătură, aflată în strânsă legătură cu acel sens existențial, „trăit”, pe care îl comportă adevărul: mă refer la structura discursului filosofic în contextul doctrinelor antice. P. Hadot (1995, p. 267) subliniază că nu se poate aici vorbi de un caracter *sistematic* în sensul în care s-ar fi urmărit furnizarea unei explicații complete, definitive a realității ca întreg (vom vedea că nici chiar Aristotel nu urmărea așa ceva), ci numai în sensul în care filosofi ajung în stadiul de a *sistematiza* o doctrină într-un număr cât mai mic de principii, formulate condensat și strâns legate între ele, cu scopul de spori „forța persuasivă și efectivitatea mnemonică” a respectivei doctrine, sporindu-i șansele de a trece în practică, de a genera o conversie a firii umane.

Același reputat istoric al filosofiei antice recunoaște că s-a vehiculat și o interpretare diferită a caracterului existențial, pe deplin *asumat*, al filosofiilor *elenistice*. S-a sugerat, astfel, că într-o epocă plasată fie după dominația macedoneană, fie în perioada imperială, oricum, abia după

330 î.Hr., s-ar fi petrecut o schimbare profundă a concepției despre filosofie ca rezultat al unor circumstanțe de ordin *politic*; altfel spus, în condițiile în care statul-cetate grec și viața politică specifică acestuia practic dispar, filosofia înțeleasă ca „artă de a trăi” reflectă de fapt o nevoie de a *evada*, de a te sustrage unor mecanisme sociopolitice de condiționare specifică și a accede la o formă de libertate *interioară*, compensând pierderea libertății politice.

O asemenea interpretare se confruntă însă cu obiecții extrem de puternice. E limpede că cel puțin Socrate și însemnătatea covârșitoare a figurii sale antrenează de o manieră hotărâtă exercițiul filosofic spre zona unei reflecții asumate și a pregătirii deciziei cu privire la propria viață, denunțând fragilitatea oricăror dogme sau construcții teoretice. (Cu siguranță că și pitagoreismul implica deja o asemenea dimensiune „angajată existențial”, cum se spune în zilele noastre.) Apoi, dialogurile platoniciene sunt veritabile modele de exerciții spirituale, așa cum voi încerca să arăt ceva mai târziu. Mai mult, chiar și reflecția teoretică aristotelică nu urmărea nicidecum să reducă filosofia la un *discurs*, la un corp de cunoștințe, ci avea o finalitate practică indispensabilă, probată de atâtea declarații formulate de Stagirit, în *Eticile* sale, cu privire la modul de viață pe care trebuie să îl inspire filosofia adeptilor ei.

Am subliniat încă de la începutul acestei investigații un fapt cultural semnificativ: creștinismul, prezentându-se, încă din primele secole, ca „adevărata *filosofie*”, reușește să preia funcțiile „terapeutice” ale filosofiei elenistice și (neo)platoniciene, să adapteze sau să redescopere pe cont propriu multe dintre exercițiile spirituale stoice și nu numai, dar și să reducă atribuțiile cercetării filosofice la furnizarea de material conceptual pentru teologie. Iar atunci când, după numeroase veacuri, filosofia se emancipează de sub tutela teologiei creștine și se vede liberă a reocupa poziția centrală în perimetrul activităților spirituale, ea se găsește deja într-un alt spațiu, moștenind inevitabil o strictă împărțire disciplinară și mai cu seamă *cezura* întărită în Evul Mediu între disciplinele teoretice și conduita de viață. Un rol decisiv în această scindare, crede Hadot, l-a avut și Universitatea, a cărei structură moștenită din epoca medievală a încurajat specializarea și separația ramurilor de studiu. *Filosofia s-a făcut aproape exclusiv în universități și de către universitari,*

marii filosofi au fost aproape fără excepție profesori angajați în acest sistem educațional specializat. Or, universitățile sunt făcute din „profesori care antrenează profesori, din profesioniști care antrenează profesioniști. Educația nu a mai fost astfel direcționată către oameni care să fie educați cu scopul de a ajunge ființe umane pe deplin dezvoltate, ci specialiști, astfel încât aceștia să învețe să pregătească alți specialiști” (Hadot, 1995, p. 270).

E adevărat că mulți dintre marii filosofi moderni păstrează unele legături cu vechiul mod de a practica filosofia. Descartes elaborează *meditații*, având evidente legături cu exercițiile augustinene și, astfel, cu cele antice. *Etica* lui Spinoza, dincolo de forma de expunere geometrică, specifică spiritului vremii, corespunde în multe privințe dezideratului antic de a determina, prin exercițiul filosofic, o transformare, radicală și concretă, a ființei omului, ca mod de a accede la beatitudine (vezi Hadot, 1995, p. 271).

De fapt, însuși Kant, figura emblematică, în multe privințe, pentru modul în care ajung să fie înțelese în epoca modernă sarcina filosofiei, programul filosofiei teoretice, dar și natura eticii, afirmă că „definiția antică a filosofiei ca *philo-sophia*, dorință, dragoste, practică a înțelepciunii, rămâne în continuare valabilă”. Filosofia, precizează el, este „doctrina și exercițiul înțelepciunii (nu o simplă știință)”, înțelepciune pe care omul nu o poate niciodată poseda pe deplin. Kant vorbește, în acest context, despre „Idea filosofiei sau a filosofului”, identificând-o cu *înțelepciunea* ca normă ideală pe care un gânditor nu o poate realiza decât în unele privințe. Totuși, continua el, se poate spune că filosofii din Antichitate – preocupați în primul rând de „menirea omului și mijloacele de a o realiza” – „au rămas mult mai fideli adevăratei Idei de filosof, așa cum nu s-a întâmplat în timpurile moderne, unde nu întâlnim filosoful decât ca artist al rațiunii”. Abia înțelegând filosofia ca *mod de viață* aș îndrăzni să spun că devine cu adevărat inteligibilă „ideea unui primat al rațiunii practice față de rațiunea teoretică”, o coordonată fundamentală a gândirii kantiene (vezi Hadot, 1997, pp. 287-292).

După Kant, filosofii lui Schopenhauer, Nietzsche sau Kirkegaard sunt invitații explicit formulate de a ne schimba viața. Există și o dimensiune a gândirii marxiste ce refuză orice detașare a gândirii de practică și de opera de transformare a realității, iar în secolul XX, intuționismul bergsonian sau fenomenologia husserliană se pretind „metode de a

schimba percepția asupra lumii”. Am evocat deja dimensiunea *terapeutică* a filosofiei wittgensteiniene, cel puțin în a doua sa parte. Cât despre Heidegger și filosofia existențialistă, aici se insistă în mod explicit pe dimensiunea asumată a reflecției existențiale, pe importanța alegerii de sine, pe conștientizarea caracterului autentic al libertății și finitudinii umane etc.

*Rămânem însă cu impresia că aceste declarații sunt totuși nepuținicioase și nu pot ieși din sfera unei retorici cu caracter recurent și „recesiv” în filosofia contemporană. Parcă le lipsește ceva, tuturor, iar acest „ceva” este, fără îndoială, tocmai dimensiunea concretă și aplicată a exercițiilor spirituale din Antichitate, a disciplinei specifice prin care cineva putea ajunge în situația de a-și modela caracterul și de a-și transforma personalitatea.*

Se cuvine menționat, în acest context, faptul că anticii aveau obiceiul de a considera și de a numi explicit *filosofi* nu doar pe cei care au dezvoltat un discurs filosofic, ci, în egală măsură și cu egală admirație, pe aceia care erau considerați a *trăi* ca niște filosofi, chiar dacă nu au scris un rând și nici măcar nu au predat vreodată cuiva filosofie; este cazul lui Cato sau Rutilius Rufus, oameni de stat care erau văzuți ca modele veritabile de conduită *stoică* și astfel calificați de toată lumea cu titlul de *filosofi*.

„Pot considerațiile pur raționale să fie eficiente împotriva pasiunii și a dorinței sexuale?”, îl întreba pe Hadot, în 1992, traducătorul său în limba engleză (vezi *Postscript* la Hadot, 1995, p. 284). O asemenea întrebare pune în discuție „însăși ideea exercițiilor spirituale”.

Nu este însă tocmai această „pârghie” dintre rațiune și acțiune chiar marea hibă sau „călcâi ahilean” al teoriilor morale moderne, în totalitatea lor, teorii ale *acțiunii corecte*? O etică normativă care, indiferent de specificul ei, reduce moralitatea personală la o chestiune de respectare a *regulilor* are de înfruntat marea problemă a *motivației morale*, adică a indicării unui temei satisfăcător pentru care ființele umane să respecte în *orice* împrejurare anumite reguli morale. În schimb, tradiția aristotelică a eticii virtuții, eudemonismul aristotelic, părea să furnizeze o motivație extrem de puternică, de convingătoare: ori devii o persoană morală, adică *virtuoasă*, ori vei rămâne frustrat și neîmplinit!



Pare cu siguranță desuet să mai afirmi că virtutea este cheia unei vieți *fericite*. Dar dacă vom cerceta textele Stagiritului cu o privire eliberată de anumite prejudecăți istoriciste, vom constata că premisele de la care pleacă Aristotel în legătură cu firea omenească nu sunt pertinente numai în contextul epocii sale, ci și în ziua de azi. Ceea ce subliniază Aristotel este faptul că un om nu se poate socoti cu adevărat fericit dacă nu se simte cumva *împlinit, realizat*. Altfel spus, fericirea umană presupune ceva mai mult decât satisfacerea plăcerilor fizice; ea implică *realizarea de sine*. Omul este eminemamente o ființă *proiectivă* („prezentul” său e mereu determinat prin prisma unui „viitor anterior”, cum ar spune Heidegger), construiește tot felul de planuri pentru viitor, de a căror reușită va depinde în cele din urmă fericirea sa personală. Degeaba ai dus o existență lipsită de griji și bogată în plăceri, în felurite „divertismente”; dacă, privind în urmă, ești copleșit de sentimentul irosirii, dacă te socotești în sinea ta un ratat și un „ne-isprăvit”, nu te vei putea numi fericit. Rolul înțelepciunii practice este salutar în acest context: de vreme ce fericirea unui om nu se reduce la satisfacții de moment, ci reclamă o formă de împlinire personală ce presupune eforturi asidue pe parcursul întregii existențe, etica virtuții reprezintă, în fond, însușirea unei *discipline* de viață indispensabile. Formarea deprinderilor virtuoză nu reprezintă altceva decât un permanent exercițiu de *autocontrol*. La fel, ponderarea pe cale rațională a înclinațiilor și a impulsurilor face dovada unei conduite înțelepte pentru simplul motiv că altfel riști să uiți unde vrei să ajungi, să pierzi din vedere obiectivul dorit, să cazi pradă feluritelor ispite care te vor abate din drum. Pe scurt, omul virtuos este omul care a avut înțelepciunea de a fructifica la maxim atât înzestrările sale naturale, cât și oportunitățile ivite pe parcursul existenței, ducând ceea ce se cheamă o „viață bună” și socotindu-se pe deplin realizat.

Sunt conștient că portretul pe care tocmai l-am schițat este unul extrem de simplificat și moralizator, însă intenția mea este de a scoate în evidență faptul că Aristotel oferea premisele unui veritabil „pariu pascalian” al virtuții. Să presupunem că sunt într-o totală ignoranță nu doar în legătură cu șansele care mi se vor oferi în viață, dar și cu privire la bunurile pe care le dețin în prezent sau la poziția mea socială. În loc să pun în discuție principiile dreptății, așa cum ar proceda Rawls, eu mă



întreb dacă merită sau nu să devin un om virtuos. Există, la limită, două posibilități. Să spunem că am fost dăruit cu toate „bunurile exterioare” imaginabile („exterioare” în sensul că dobândirea lor nu depinde în mod strict de practicarea virtuților): avere, faimă, prieteni, iubite, copii reușiți ș.a.m.d. Fără virtute, adică fără înțelepciunea de a converti aceste bunuri în *practici* specifice, nu voi ști cum să profit de acestea pe deplin, cum să le fructific în mod corespunzător, astfel încât nu mă voi putea numi cu adevărat fericit. În schimb, chiar dacă aș fi privat de astfel de bunuri, faptul că am deprins un mod de viață virtuos îmi conferă o *seninătate* datorită căreia sunt mai puțin nefericit decât persoana aflată în aceeași situație, dar lipsită și de virtute. Iată de ce virtutea „rentează”.

S-a remarcat de atâtea ori cât de puțin constrângătoare, de nepuțincoasă, în cazul unei persoane *deja corupte moral*, poate fi exigența kantiană a coerenței în gândire și a consecvenței în acțiune (în fond, respectarea principiului noncontradicției, miezul testului conceptual în doi pași vizând consistența morală a intențiilor noastre, numit de Kant „imperativ categoric”), principiul utilitarist al celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni sau chiar străvechea „Regulă de aur”, în condițiile în care agentul *crede că are bune șanse de a scăpa nepedepsit*.

Orice asemenea principiu rațional rămâne inoperant câtă vreme *firea, caracterul sau personalitatea* agentului moral nu sunt radical modificate, înrâurite, câtă vreme acesta nu e adus în situația de a-și contempla propria viață, de a simți remușcări pentru nelegiuirile comise și de a simți din tot sufletul nevoia de a fi o persoană mai bună, nu doar de a-i trata corect pe ceilalți pentru a se bucura la rândul său de un tratament favorabil. Ceea ce urmăreau de fapt exercițiile spirituale din filosofia antică era tocmai *pregătirea* acestei conversii, a acestei *metamorfozări* a personalității, fără de care învățăturile virtuții, chiar dacă înțelese la nivel abstract, rațional, rămân exterioare, străine de viața noastră, nu reușesc să ne *privească* în mod direct. (Hadot evoca, de altfel, impactul pe care l-a avut asupra lui distincția lui Newman – *Grammar of Assent*, 1870 – dintre două feluri de „înțelegere” și de „consimțământ”: un acord față de o afirmație înțeleasă într-o manieră total abstractă și un acord sinonim cu angajarea întregii noastre ființe în a *realiza* – în ambele sensuri ale

termenului – adevărul acelei afirmații. Ce diferență, de pildă, între a ști că ești muritor și a *realiza* că lumea va continua fără tine...)

Atunci când traducătorul îi pune întrebarea mai devreme formulată, Hadot răspunde, mai întâi, că „ideea” exercițiilor spirituale e tocmai aceea de a nu fi înțelese ca niște „considerații pur raționale”, ci ca indicare a felurite mijloace *practice* de a acționa asupra propriului „sine”, în vederea autoeducării morale și spirituale. Imaginația și afectivitatea joacă un rol covârșitor în situația în care, de pildă, încercăm să rezistăm unei puternice atracții sexuale: e nevoie, astfel, să ne imaginăm în culori cât mai vii pericolele care ne pândesc și inconvenientele pe care le antrenează o anumită pasiune, dacă am alege să îi dăm curs. E nevoie apoi, în buna tradiție aristotelică, să ne creăm *habitus*-uri, adică reflexe stabile de comportament, acționând similar în situații similare și pregătindu-ne astfel în avans pentru feluritele încercări pe care ni le rezervă destinul. Trebuie să ne exersăm în a nu pierde nicio clipă din vedere țelul nostru, orientarea fundamentală pe care ne-am ales-o sau alegerea fundamentală pe care am făcut-o *în* viața noastră și *cu* viața noastră, astfel încât să nu punem totul în pericol pentru un capriciu de moment. Și în fine, problema nu e atât să *rezistăm* unei patimi printr-o luptă directă, să o „reprimăm” (așa cum, aș adăuga eu, pare să solicite de la subiecții morali etica *datoriei* în accepție strict kantiană), cât să *învățăm să vedem lucrurile „de sus”*, să accedem la acea perspectivă a întregului pe care o recomandă înțelepciunea antică, indiferent de tradiție, la o perspectivă „cosmică”, a naturii universale sau a umanității în ansamblul ei, *înălțime* de la care măruntele noastre patimi, dorințe, frustrări își dezvăluie dimensiunea ridicolă, meschină, insignifiantă.

(Dar dacă, privite „de sus”, nu atât patimile, cât încercările noastre de a *realiza* ceva în viață, de a lăsa ceva după noi, într-un cuvânt, proiectele noastre, vor fi cele care se vor înfățișa într-o lumină jalnică și insignifiantă? Dacă ți se va părea că tot ce contează e o singură clipă de fericire deplină – momentul acela magic în care persoana de care ești irezistibil atras îți mărturisește că pasiunea e reciprocă? „Spectrul” hedonismului e mereu aproape, pândind momentele noastre de oboseală și descurajare. Să precizăm, totuși, că un epicurian veritabil ar pleda și el pentru o *disciplinare* a dorinței, pentru simplul motiv că dorințele neînfrânate cauzează incomparabil mai multă suferință decât satisfacție

celui care se lasă condus de ele. Epicureismul reprezintă o filosofie de viață care îndeamnă oamenii să-și găsească fericirea în satisfacerea plăcerilor simple, „naturale”, ușor de procurat și neantrenând consecințe nefaste, o filosofie pentru care plăcerea autentică este, în fond, sinonimă cu netulburarea, liniștea sufletească, *ataraxia*.)

Mi se pare, în acest context, mai mult decât binevenit să aduc în discuție caracterul *exercițiilor spirituale* în Antichitate, tipurile fundamentale de asemenea exerciții, precum și implicațiile lor filosofice și existențiale. (În continuare, mă voi sprijini în expunere cu precădere pe textele lui P. Hadot, comentând anumite pasaje și încercând să fructific cât mai multe dintre sugestiile acestui reputat cercetător.) Voi alocă subiectului în cauză mai multe secțiuni, comparând, ulterior, exercițiile filosofice din Antichitate cu cele creștine și insistând asupra tipurilor diferite de „atenție la clipa prezentă” prescrise în stoicism, epicureism și creștinism. Mai târziu, voi aborda noțiunea foucauldiană de „cultivare a sinelui” din perspectiva exercițiilor spirituale greco-latine, prilej cu care voi inventaria criticile aduse lui Foucault de către Hadot, sugerând și anumite modalități de a atenua aceste critici și de a apropia punctele de vedere ale celor doi gânditori.

Miza care subîntinde întregul demers al lui Hadot este încercarea de a proba faptul că, în opoziție cu opinia frecvent exprimată în zilele noastre potrivit căreia nicio tradiție nu mai poate fi considerată compatibilă cu „cerințele spirituale contemporane”, Antichitatea greco-latină (în particular filosofia stoică și epicureică) rămâne un depozit de înțelepciune oricând fructificabilă în viața de zi cu zi. Iar registrul central, cel care conferă filosofiei antice caracterul deosebit în raport cu reflecțiile filosofice moderne, e tocmai dimensiunea practică a *exercițiilor spirituale*.

Gânditorul francez precizează că a preferat să folosească termenul „spiritual”, aparent demodat, pentru că niciun alt adjectiv – „psihic, moral, etic, intelectual, de gândire, al sufletului” – nu acoperea întreaga arie a acestor practici (Hadot, 1995, p. 81). Sunt practici care solicită, în fond, o implicare *plenară* a celui care se exersează, nu doar una intelectuală și nici numai un angajament de ordin moral.

Să încercăm o sintetizare a caracteristicilor acestor „exerciții”:

(a) sunt exerciții „ale gândirii” în cea mai largă accepție a termenului (așa cum era și domeniul „cogitației” la Descartes), în sensul că gândirea devine aici propria ei materie și obiect de studiu: „De acum înainte, mintea mea (*dianoia*) este materialul cu care trebuie să lucrez, așa cum tâmplarul are lemnele lui sau cizmarul, pieile”, spunea Epictet (*Discursuri*, III, 22, 20);

(b) implică în sens decisiv *imaginația* și *sensibilitatea*;

(c) sunt *etice*, în sensul în care comportă o *terapie* a pasiunilor și influențează hotărâtor *conduita* în viață;

(d) determină o *metamorfoză* a personalității (conversia sau *metanoia*);

(e) fac posibilă accesarea la o viziune asupra *întregului*, la o perspectivă de ansamblu asupra lumii și vieții.

Hadot împarte exercițiile spirituale în patru categorii intim corelate:

(1) *a învăța să trăiești*;

(2) *a învăța să dialoghezi*;

(3) *a învăța să mori*;

(4) *a învăța să citești*.

### A ÎNVĂȚA SĂ TRĂIEȘTI

Nu încapă îndoială că faptul de „a învăța să trăiești” reprezintă, în fond, chiar deviza practicii filosofice, constituind registrul fundamental la care se vor raporta, direct sau indirect, toate exercițiile spirituale. Înainte de a demara însă o cercetare mai detaliată a acestui registru (ceea ce va face obiectul următoarei secțiuni din curs), cred că o serie de considerații preliminare sunt binevenite.

Caracterul exercițiilor spirituale poate fi cel mai bine apreciat în contextul școlilor de filosofie elenistice și romane. Filosofia nu era aici văzută ca „învățarea unei teorii abstracte”, ci, în mod explicit, ca o „artă de a trăi”. „*Este o atitudine concretă și un stil de viață determinat, care angajează întregul existenței*” (Hadot, 1995, p. 83).

Trebuie să spunem însă că această raportare la viață „ca întreg”, ordonându-ți rațional scopurile, organizându-ți viața astfel încât să fructifici la maxim înzestrările și oportunitățile oferite, fără să pierzi o

clipă din vedere *telos*-ul, era deja o caracteristică a eticii aristotelice a virtuții, prelungindu-se apoi în stoicism, în exigența de „a trăi *coerent*”. Voi cita, în sprijinul acestei idei, un excelent pasaj dintr-un studiu despre etica virtuții în Antichitate, aparținând lui T.H. Irwin:

„Aristotel pretinde că, având în vedere lucrurile la care ținem și avem motive să ținem în viețile noastre, ar fi prostesc să nu le organizăm în jurul unei anumite concepții despre viețile noastre ca întreguri (*Etica Eudemică*, 1214 b, 6-14), o concepție care să exprime părerile noastre chibzuite despre importanța relativă a diferitelor scopuri și despre modul în care acestea ar trebui să se armonizeze, să se înfrâneze sau să se susțină unele pe altele. Această concepție despre un plan atotcuprinzător de a-ți organiza viața explică de ce stoicii identificau fericirea cu «faptul de a trăi coerent» (*homologoumenôs zên*, Diogenes Laertios, VII, 85-90). Ei exprimă aceeași poziție pe care Aristotel o exprima pretinzând că fericirea ar trebui să fie ceva întreg și desăvârșit, astfel încât viața noastră să nu fie doar o serie de urmăriri necoordonate ale unor scopuri distincte. Atunci când trăim «coerent», am găsit o concepție despre viața noastră care face ca scopurile noastre distincte să se armonizeze într-o anumită structură rațională” (T.H. Irwin, „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy”, 1998, p. 41).

Această artă de a trăi promovată de filosofi din Antichitate avea drept obiectiv o veritabilă *conversie* a firii umane, amintind de sensul dialecticii ca „artă a răsucirii” (*periagôgês technê*) indispensabilă în procesul veritabilei *educații*, după Platon:

„După cum ochiul nu e în stare să se întoarcă spre strălucire dinspre întuneric, decât laolaltă cu întreg corpul, la fel, această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca și organul prin care fiecare cunoaște, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărâmul devenirii, până ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este și la marea sa strălucire. Binele pe aceasta o numim, nu? Da. Iată deci arta «răsucirii»! Se pune problema în ce fel se va obține transformarea cea mai rapidă și mai eficientă a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi simțul «văzului», ci de a-l face să «vadă» pe cel ce are acest simț, dar nu a fost crescut cum trebuie și nici nu privește unde ar trebui” (*Republica*, 518 c-d).

(Fără a epuiza bogăția de sugestii a acestui fragment extraordinar, să observăm doar atât: Platon subliniază că adevărata cunoaștere



nu poate fi atinsă fără transformarea morală a personalității, că ea reprezintă un act *plenar*; cât de departe suntem astfel de lumea „specialiștilor”, a „eficienței” maxime și a „performanței”, ca și de „problema lui Gauguin” – vezi Williams, 2002, p. 69 –, pentru a evoca o temă de reflecție etică din zilele noastre!)

În acest climat de idei, putem afirma, împreună cu Hadot (1995, p. 83), că „actul filosofic nu e situat numai pe nivelul cognitiv, ci pe acela al sinelui și al ființei. Este un progres care ne face să *fim* mai deplin, făcându-ne mai buni. Este o conversie care ne răstoarnă întreaga viață cu susul în jos, schimbând viața persoanei care pătrunde în ea. Ea ridică individul dintr-o condiție neautentică a vieții, întunecată de inconștiență și hărțuită de griji, către o stare de viață autentică, în care el accede la luciditate (*self-consciousness*), la o viziune adecvată a lumii, la pace interioară și libertate”.

Atât înțelepciunea ancestrală, în diverse tradiții, cât și diferitele școli de filosofie greacă, în totalitatea lor, considerau *pasiunile* drept cauza ultimă a *suferinței*: mai precis, dorințele necontrolate și temerile exagerate. În aceste condiții, filosofia era văzută ca o *terapie* a pasiunilor, ca o *medicină* a sufletului (Cicero), iar filosoful, ca un *vindecător*, ca unul care *transformă* felul de a fi și a vedea al „pacientului” său. „Zadarnic e cuvântul filosofului care nu vindecă nicio suferință a omului”, se pare că repeta Epicur. Martha Nussbaum (2009, p. 3) e și ea categorică în privința filosofilor din școlile elenistice: „*They practiced philosophy not as a detached intellectual technique dedicated to the display of cleverness but as an immersed and worldly art of grappling with human misery*”. (Oare ce ar spune, mă întreb, un filosof grec celor care își arogă astăzi cu nonșalanță titlul de „filosofi”? Probabil că ceva de felul următor: „Du-te la un părinte care tocmai și-a pierdut copilul și consolează-l, fă-l să accepte o asemenea fatalitate; dacă nu ești în stare, înseamnă că ești încă foarte departe de filosofie...”)

Aceeași reputată comentatoare consemna că o viziune generică despre filosofie ca investigație *terapeutică* în viața oamenilor obișnuiți comportă, în strânsă analogie cu practica medicală propriu-zisă, următoarele secvențe obligatorii:

(1) O tentativă de *diagnostic*, urmărind să identifice factorii („cu precădere, opinii induse social”) care împiedică îndeobște pe oameni să ducă o „viață bună”.

(2) Propunerea unei „norme de sănătate: o concepție (de obicei, generală și chiar, într-o anumită măsură, deschisă) cu privire la fericire și la viața umană împlinită”.

(3) În fine, „o concepție despre procedura și metoda filosofică adecvate” pentru *examinarea* vieții, urmând ca judecățile sau opiniile generale pe care această investigație le declară valabile să întruchipeze chiar „norma de sănătate” mai sus menționată (vezi Nussbaum, 2009, pp. 28-29).

Trebuie subliniat însă că terapia *varia* într-o măsură considerabilă în funcție de școlile filosofice.

(a) De pildă, stoicii, conform lui Olympiodorus, vindeau *contrariile prin contrarii*. (Putem înțelege în acest mod și exercițiul de autocontrol și temperare solicitat de etica aristotelică a „măsurii juste în raport cu noi”. Virtutea era văzută aici ca o „medietate” de ordin *calitativ*, nu cantitativ, în privința afectelor și a actelor corespunzătoare acestora; altfel spus, deprinderea virtuților presupunea *temperarea* înclinațiilor native ale subiectului prin efortul acestuia de a acționa, cel puțin într-o primă etapă, *împotriva* impulsurilor sale necugetate. Decizia etică în legătură cu o cale de urmat într-o situație anume trebuia să ia în calcul și „starea” morală efectivă a agentului, treapta pe care se situează acesta în procesul modelării caracterului, ceea ce confirmă caracterul circumstanțial și „orientarea autocentrică” (J. Cottingham, 1998) a eticii virtuții în paradigmă tradițională.)

(b) Potrivit aceluiași Olympiodorus, pitagoreicii lăsa pacientul să guste pasiunile „cu vârful degetelor”, așadar cu deosebită cumpătare și moderație. (Aici avem iarăși de-a face cu o abordare caracteristică pentru etica *virtuții* în accepție originală, spre deosebire de etica *datoriei* în sens kantian, aceasta din urmă condamnând subiectul moral la o *luptă* permanentă cu sine însuși, cu înclinațiile sale, cu propria sa dimensiune „patologică”, adică afectivă.)

(c) În schimb, Socrate și-ar fi tratat pacienții prin „*homeopatie*”, adică ghidându-i în mod *natural* de la iubirea pentru frumusețea pământească la cea pentru frumusețea eternă (vezi Hadot, 1995, p. 110).

Pentru a înțelege atât punctele comune, cât și diferențele dintre școlile grecești în privința naturii și a finalității „terapii”, adică a *practicării* filosofiei, vom analiza, în continuare, exercițiile spirituale specifice pentru cele mai importante școli, precum și principiile călăuzitoare pe care se sprijină asemenea „tehnici”.

## 4. A învăța să trăiești

Am început să discut despre semnificația și rolul exercițiilor spirituale în filosofia antică (nu doar în cea elenistică, deși e adevărat că stoicismul și epicureismul dau cea mai exactă ilustrare a acestei dimensiuni „existențiale” și „terapeutice” a filosofiei). Am încercat, pentru moment, să readuc în atenție o viziune despre filosofie sensibil diferită de aceea promovată, în zilele noastre, în mediul academic. Trebuie să precizez însă că viziunea astăzi dominantă nu este în niciun caz de dată recentă, ea impunându-se încă din epoca scolastică și fiind apoi preluată în modernitate, odată cu moștenirea unor granițe disciplinare ferme și a principiului *specializărilor* universitare. Se pare totuși că, la origini, filosofia avea o certă finalitate practică, implicând funcții de *terapie* a pasiunilor și de *conversie* a personalității, concretizate prin intermediul unei game de așa-numite „exerciții *spirituale*” (nu doar strict intelectuale). Am putea înțelege caracterul acestor exerciții și prin prisma sintagmei lui Foucault de *tehnici ale sinelui*, cu condiția să nu introducem astfel o componentă individualistă și estetizantă care ar fi cu totul străină de spiritul filosofiei antice.

Am sugerat chiar de la început că această dimensiune „terapeutică” a filosofiei greco-latine a fost treptat abandonată și apoi chiar uitată dintr-un motiv destul de clar: creștinismul, prin scrierile primilor apologeti, s-a înfățișat ca *adevărata* filosofie și a preluat în mod conștient – sau a redescoperit pe cont propriu – multe dintre exercițiile spirituale promovate de gânditorii antici, integrându-le însă în coordonatele unei vieți spirituale, duhovnicești, fundamental diferite de aceea a filosofului grec sau roman. Chiar și în momentul în care, după mai multe secole de „asistență” conceptuală acordată teologiei creștine, filosofia și-a recăpătat autonomia, ba chiar statutul central în perimetrul disciplinelor moderne, ea nu mai putea regăsi acea *armonie* spontană dintre teorie și practică,

prin care gândirea filosofului autentic se deosebea, pe vremuri, de artificiiile inteligente ale *sofistului*.

Așa cum deja am precizat, prefer să mă folosesc de sintagma „exerciții *spirituale*”, ghidându-mă după explicațiile oferite de P. Hadot, potrivit căruia niciun alt adjectiv nu ar putea surprinde complexitatea și angajarea existențială plenară pe care o comportau aceste practici. Reamintesc caracteristicile principale pe care le presupuneau „tehnicile” în cauză; e vorba de (a) exerciții „ale gândirii” într-o accepție foarte largă a termenului, (b) implicând de o manieră hotărâtoare imaginația și sensibilitatea, (c) posedând un caracter *etic*, în sensul *terapii* pasiunilor și a modificării conduitei în viață, (d) mergând până la punctul de a determina o veritabilă *metamorfoză* a personalității (conversie sau *metanoia*) și (e) a facilita accesarea la o viziune asupra *întregului*, la o perspectivă „cosmică”, de la înălțimea căreia să-ți poți judeca în mod detașat și senin propria viață. Am sugerat, totodată, o împărțire a exercițiilor spirituale, preluată de la același exeget francez, în patru categorii sau registre (întim corelate, în niciun caz independente unele de altele): (1) *a învăța să trăiești*; (2) *a învăța să dialoghezi*; (3) *a învăța să mori*; (4) *a învăța să citești*.

E firesc să aduc mai întâi în discuție prima categorie, acoperind cea mai largă arie și identificându-se cu modul de a trăi organizându-ți propria viață ca un *întreg*, examinându-te permanent și ierarhizându-ți în chip rațional scopurile, dezideratele, adică „trăind *coerent*”, după formula stoicilor. (De precizat, pentru a evita unele neînțelegeri, că această *coerență* în gândire nu e *neapărat* cea de tip kantian. Nu e vorba să îți testezi permanent maxima voinței, poate nici chiar să fii *imparțial* în orice împrejurare. Cu gândul la o celebră obiecție față de confundarea principiului *moral* de imparțialitate cu exigența *logică* a universalizabilității, să spunem că am putea trăi „coerent” aplicând fără excepție maxima: „Familia vine întotdeauna pe primul plan”, sau ierarhizând obligațiile morale în acest chip: „E mai bine întotdeauna să minți decât să rănești”.)

Voi continua acum expunerea luând în considerare diferențele dintre *școli* în privința naturii și a scopului „terapii” filosofice, insistând în mod special asupra viziunii *stoicilor*. Înainte de aceasta, aș dori, totuși, să evidențiez încă un aspect general extrem de important în legătură cu „ideea” exercițiilor spirituale și practicarea lor efectivă.



Să luăm exemplul deja utilizat anterior: cum e posibil să „blochezi” o dorință sexuală puternică prin intermediul unei tehnici sau metode, în fond, filosofice, așadar de tip intelectual? S-ar putea ca fiecare dintre modelele de „spiritualitate” la care mă voi referi în continuare – cel stoic, cel epicurian și cel creștin – să recomande, într-un atare caz, același exercițiu sau, oricum, o tehnică similară: așa-numita „vedere de sus”. Un asemenea exercițiu este însă cu totul ineficient dacă subiectul nu aderă până la capăt la una sau alta dintre cele trei concepții *metafizice*, profund discordante în atâtea privințe, care susțin și justifică practicarea exercițiilor. Aceasta înseamnă că nu ne putem folosi de anumite „montaje” imaginare sau tehnici de meditație decupându-le din orizontul lor presupozitional, într-un mod independent de asumarea unei viziuni generale despre lume, despre natură și, în primul rând, despre natura *umană*. E nevoie, adică, de adoptarea *integrală* și *exclusivă* a unui anumit punct de vedere filosofic, pentru ca exercițiile să fie cu adevărat eficace. Hadot (1995, p. 212) poate fi îndreptățit să susțină că „omul modern” are posibilitatea de a practica exercițiile spirituale din Antichitate „separându-le de discursul filosofic sau mitic ce le însoțea”; însă eficacitatea unor astfel de practici cred că se dovedește cvasinulă fără asumarea unui *background* filosofic sau religios, *oricare ar fi acesta*.

Pentru stoici, toate suferințele și grijile care îi chinuie neîncetat pe oameni derivă dintr-o *confuzie* fundamentală: pe de-o parte, oamenii își irosesc viața și dau tot ce e mai bun din ei în căutarea unor lucruri, poziții și avantaje a căror obținere sau păstrare nu stă, în realitate, decât într-o foarte mică măsură în puterea lor; pe de altă parte, ei se străduiesc în permanență să evite lucruri considerate a fi cele mai mari nenorociri (precum boala sau moartea), dar care, în ultimă instanță, sunt inevitabile și ne definesc ca ființe umane. „Sarcina filosofiei este atunci să educe oamenii astfel încât aceștia să caute numai bunurile pe care sunt în stare să le obțină și să încerce a evita numai acele rele care e posibil să fie evitate” (Hadot, 1995, p. 83). Ideea de bază a filosofiei stoice, principiul ei călăuzitor, este să înveți *diferența* dintre ceea ce stă în puterea ta și ceea ce nu depinde de tine și să aplici acest criteriu, fără încetare, în propria viață.

(Sunt conștient că, astfel exprimate, lucrurile pot părea excesiv de simple. De pildă, e adevărat că nu pot evita moartea, dar pot să o amân, pot să îmi prelungesc viața având grijă de sănătatea mea. La fel, e limpede că nu pot să dobândesc frumusețea fizică dacă sunt urât, dar pot să devin mai frumos dacă îmi cultiv trupul prin exerciții fizice, ca să nu mai vorbim de chirurgia plastică... Ideea fundamentală, exprimată de stoici într-o formă cât se poate de tranșantă, viza, mai curând, *principiul* unei separații care, corect operate, îți aduce o doză salutară de detașare, de împăcare cu soarta, de acceptare a ceea ce nu poți schimba și de concentrare pe lucrurile cu adevărat importante, pe cele care stau *exclusiv* în puterea ta; însă în niciun caz nu putea fi vorba de un îndemn la pasivitate și nepăsare, așa cum voi arăta imediat, interpretând sensul „atenției” stoice ca o *veghe* neîncetată la ceea ce ți se dă în prezent și la modul în care concretizezi oportunitățile ivite.)

În viziunea stoicilor, o viziune care, din acest punct de vedere, poate fi plasată în proximitatea filosofiei morale a lui Kant, singurele lucruri care sunt cu adevărat și în chip *exclusiv* în puterea noastră, care depind de *libertatea* noastră și o definesc, sunt binele și răul *moral*. Toate celelalte bunuri sau rele *aparente* țin, în realitate, de „domeniul naturii”, de o înlănțuire necesară de cauze și efecte; lecția stoică e că acest domeniu trebuie acceptat *în întregul* lui, fără a purcede la discriminări calitative, așadar cu *in-diferență*, cu *detașare*, considerând că tot ceea ce ni se dă constituie marca unui *destin*.

Aceasta e „arta răsturnării” în viziune stoică, implicând, adică, „o completă răsturnare a felului nostru obișnuit de a privi lucrurile” (Hadot, 1995, p. 83): nu ne mai lăsăm conduși de patimi, acceptăm că fiecare lucru și eveniment are locul lui în ordinea Universului, acceptăm o viziune „naturală” ce se dovedește a fi chiar la antipodul celei *spontan* umane.

Tot ce am spus până acum nu iese însă din cadrul strict *teoretic* al unei filosofii morale, nereprezentând decât enunțarea unui principiu fundamental și explicarea lui rațională. Ceea ce încă lipsește din expunerea mea este însăși maniera în care se realiza *conversia* personalității prin aplicarea acestei înțelepciuni practice, adică dimensiunea concretă a *exercițiilor spirituale*.

Chiar dacă nu s-a păstrat niciun tratat sistematic în această privință, există numeroase indicații care ne permit să reconstituim caracteristicile și amploarea pe care o dețineau „tehnicele sinelui” în filosofia greacă.

Multe dintre aceste exerciții stoice vizau exact ce am spus mai devreme: disocierea binelui *veritabil* de cel *aparent* și a răului *veritabil*, adică acela moral, de cel *aparent*, încetând să fugi de ceea ce fuge mulțimea.

Înainte de a purcede la o discuție despre tipurile de exerciții stoice, găesc indicat să mai ofer câteva precizări de natură generală.

(a) Desigur că, în lumina reflecțiilor contemporane despre natura binelui și caracterul incurabil *aporetic* al eticii, pentru a prelua formula lui Z. Bauman (2000, p. 16), aceste exerciții angajând transformarea conduitei morale se pot dovedi mult mai dificile decât ar părea la prima vedere, antrenând fragilitatea și inevitabila incertitudine ce însoțesc orice decizie etică. Mi se pare nimerit să evoc, în acest context, cuvintele tulburătoare ale lui S. Weil (2003, p. 93): „A recunoaște punctul unde binele trece în rău: în calitate de, în măsura în care, față de etc. A merge mai departe decât regula de trei simplă”. „Circumstanțializarea” moralei era presupusă deja în concepția aristotelică despre semnificația *multiplă* a Binelui, corespunzând semnificațiilor multiple ale ființei, *i.e.* categoriile; reversul acestei concepții este însă tocmai conștientizarea faptului că nu există impuls moral care să nu antreneze consecințe imorale, în sensul că nu există acțiuni care, apreciată în toată complexitatea implicațiilor ei, să nu *dăuneze* cuiva, să nu prejudicieze interesele cuiva etc. Iată de ce cred că S. Weil (2003, p. 141) mai adaugă: „Ceea ce e imposibil și necesar totodată... O binefacere. E o acțiune bună dacă, împlinind-o, ai, cu *întreg* sufletul, conștiința că o binefacere e ceva absolut imposibil”. (Aceeasi „experiență a imposibilului” este implicată, la Derrida (2005), în raportul dintre dreptate, *justice*, și drept, *droit*: legile sunt din același motiv *pervertibile* și *perfectibile* etc.)

(b) O a doua observație generală vizează o manieră preliminară de evaluare a raportului dintre *exercițiile* stoice și *asceza* creștină: s-ar părea că aici putem constata o mare diferență de atitudine. În timp ce viața duhovnicească a credinciosului creștin debutează prin conștiința plenară a faptului că păcătuiesc la fel de ușor cum respir, antrenând

pocăința, *smerenia* fără margini ce va conduce la iubirea de Dumnezeu și aproape, dar și la capacitatea de a îmbrățișa cu o privire iubitoare întreaga Creație (o capacitate de a vedea frumusețea de neșters a lumii în orice ungher și lucru mărunț), atitudinea stoică pare să decurgă dintr-un *orgoliu* filosofic: trebuie să găsec acea zonă sau registru în care pot fi *stăpân* pe situație și *stăpân* pe mine însumi, neglijând tot restul, trăind cu *indiferență* domeniul naturii. Se cuvine însă făcută o precizare importantă: Hadot (1995, p. 114) subliniază că „indiferența”, în formula stoică ce apărea deja la Philon – „indiferență față de lucrurile indifferente” (vezi Marcus Aurelius, XI, 16) –, nu trebuie înțeleasă ca o lipsă de interes, nepăsare, pasivitate etc. față de ceea ce se întâmplă sau îți e dat să trăiești, ci, mai degrabă, „ca dragoste egală pentru fiecare clipă a vieții”, neefectuând nicio diferență valorică între aceste momente (exercițiul e să îți repeți că toate sunt la fel de prețioase, fiind la fel de *necesare* în ordine universală). Marcus Aurelius merge, se pare, chiar mai departe decât Epictet, afirmând că trebuie să *iubim* pe ceilalți oameni din tot sufletul (VII, 13), înțelegând faptul că suntem, ca ființe raționale, „nu doar părți ale aceluiasi întreg, ci și mădulare ale aceluiasi trup”; ba chiar mai mult, el afirma explicit (VII, 22) că „trebuie să ne extindem dragostea și față de cei care comit nedreptăți față de noi, păstrând în minte faptul că ei aparțin aceleiași specii umane ca și noi, și că, atunci când greșesc, o fac involuntar și din ignoranță” (Hadot, 1995, p. 198).

Să vedem acum care erau tipurile fundamentale de exerciții stoice, precum și structura acestora.

Exercițiul fundamental sau, mai bine zis, „cheia către exercițiile spirituale” (Hadot, 1995, p. 84) era ceva numai în aparență extrem de simplu: ATENȚIA (*prosochê*). Reușim oare, spontan, adică fără exersare prealabilă, făcută în cunoștință de cauză, să fim în permanență întru totul atenți la clipa de față, la ceea ce se petrece *acum*, la oamenii din jurul nostru și la ceea ce au ei de spus? Nu ne lăsăm oare mai tot timpul duși pe nesimțite de val, fie spre viitor, fie înapoi în trecut? Ne trezim proiectând felurite scenarii improbabile, visând cu ochii deschiși, în varianta agreabilă, ori înfiorându-ne de necunoscutul ce stă la pândă în viitor și imaginându-ne toate nenorocirile de pe lume; sau ne refugiem în trecut, fie pentru a rememora la nesfârșit anumite momente fericite – până le



„tocim” efectul scontat asupra dispoziției prezente –, fie, din contră, pentru a ne tortura cu amintirea obsesivă a unor întâmplări nefericite, neavând tăria să mergem mai departe. *Atenția* este o condiție *sine qua non* pentru răbdare, pentru acceptare, dar și pentru posibilitatea unei decizii în cunoștință de cauză, pe deplin asumate.

În viziunea stoicilor, atenția permanentă la ceea ce se întâmplă în prezent era văzută ca o condiție indispensabilă pentru a fi pe deplin conștient de ceea ce faci, pentru a *intenționa* toate actele tale, excluzând „gratuitul”, aleatoriul. „Chiar dacă totul se petrece la întâmplare, nu acționa și tu tot la întâmplare”, spunea Marcus Aurelius. Atenția era, de asemenea, condiția de posibilitate pentru aplicarea neîncetată a principiului de disociere între ceea ce depinde cu adevărat de tine și ceea ce nu e astfel. Regula atenției poate fi înțeleasă și ca o „*concentrare* asupra prezentului”: „Pretutindeni și fără întrerupere, stă în puterea ta să te bucuri pios de ceea ce se întâmplă în momentul prezent, să te porți cu dreptate față de oamenii care sunt prezenți aici și acum, și să aplici reguli de discernământ asupra reprezentărilor tale prezente, astfel încât să nu se strecoare în ele nimic din ce nu este obiectiv” (Marcus Aurelius, VII, 54).

Eliberat de pasiuni, cauzate de o raportare neautentică la trecut și la viitor, nu doar vei aprecia „valoarea infinită a fiecărei clipe”, privind fiecare moment din perspectiva Rațiunii universale, dar vei căpăta și *promptitudine* în reacții.

Asociate exercițiului atenției sunt, la stoici, exercițiile memorării (*mnêmê*) de maxime și al meditației (*meletê*) asupra regulii de viață. Am putea chiar spune că atenția la clipa prezentă este susținută de o raportare permanentă (dar subiacentă) la moarte ca posibilitate iminentă și care nu depinde de noi. Stoicismul presupunea o pregătire continuă pentru eventuale nenorociri și suferințe; gândul morții, așa cum vom vedea, era considerat a tempera dorințele și pasiunile, situând obiectele acestora în adevărata lor lumină. „Păstrează în fața ochilor, în fiecare zi, moartea și exilul și tot ceea ce pare înspăimântător, dar mai ales moartea; și atunci nu vei mai avea gânduri abjecte, nici dorințe excesive”, afirma Epictet (*Manualul*, 29 [21.1]).

Exercițiul *meditației* era menit să ne pregătească pentru suferințe altfel greu de îndurat. În clipele de singurătate hărăzite acestui



exercițiu, stoicul trebuia să-și imagineze în culori cât mai vii cu putință nenorociri care se vor abate asupra lui, repetându-și că suferința, sărăcia sau moartea nu sunt rele decât în aparență, pentru că nu depind în realitate de individ, ci de mersul general al lucrurilor. Acest exercițiu se numea *praemeditatio malorum*.

(Poate că merită aici evocată o precizare a lui Foucault, potrivit căruia această „premeditare a nenorocirilor” nu reprezenta o autentică „gândire cu privire la viitor”, preocuparea pentru ceea ce poate aduce viitorul în detrimentul atenției fixate la prezent constituind, de altfel, pentru filosofi antici, chiar opusul atitudinii filosofice. Departate de a reprezenta o excepție de la „climatul general de mefiență față de gândirea îndreptată spre viitor”, *praemeditatio malorum* ar fi mai degrabă o modalitate sistematică de a *anula* viitorul, în dimensiunea lui proprie. În locul viitorului „cu diferitele lui posibilități deschise”, ne oferim prin intermediul imaginației „toate posibilitățile sau pe cele mai rele”; în locul incertitudinii caracteristice viitorului, ne reprezentăm tot ceea ce ni s-ar putea întâmpla „ca trebuind obligatoriu să ni se întâmple”; în fine, în locul succesiunii temporale proprii viitorului, s-ar produce un fel de „prezentificare”, de concentrare într-o clipă a tuturor necazurilor imaginabile, pe care acest exercițiu trebuie să ne facă să le considerăm ca fiind iminente, adică „deja aici” – Foucault, 2004, p. 449.)

Confruntarea imaginară cu diverse situații dificile presupunea totodată formarea deprinderii de a aplica regula fundamentală de viață (*kanon*) în orice împrejurare; altfel spus, un automatism mental dobândit prin exercițiu îndelungat. Înfruntarea curajoasă a neprevăzutului era ușurată, după cum spuneam, și de *memorarea* unor maxime de viață sugestiv formulate, a căror repetare în momentele grele să posede o valoare terapeutică, „analgezică” și consolatoare, atenuând frica, mânia sau tristețea.

Filosofia stoică îndemna totodată la un *examen de conștiință* la finalul fiecărei zile, înregistrând greșelile comise ori progresele realizate în materie de virtuți. La fel, *visele* trebuiau cercetate pentru a înțelege în ce stare morală te găsești, cât de curat și purificat de pasiuni ai devenit (Plutarh, de pildă, nota că poți vorbi de un progres atunci când, în visele tale, nu te mai vezi cedând unor porniri rușinoase sau comițând acte reprobabile – vezi Hadot, 1995, p. 113).

*Meditația* era, apoi, o condiție indispensabilă pentru *coerența* „discursului nostru interior”, adică pentru posibilitatea asumată ca scop suprem de a-ți aranja întreaga viață și raportare „teoretică” la viață în jurul unui singur principiu universal: distincția de bază între ceea ce depinde și ceea ce nu depinde de noi. *Meditația* trebuia însă hrănită și prin exerciții propriu-zis intelectuale – de „lectură, audiere, cercetare și investigație”. Memorarea *apoftegmelelor* nu era așadar suficientă, ea trebuind însoțită și de exerciții de *exegeză* pe texte filosofice, posibile în urma unei instrucții filosofice făcute cu un profesor. Vom vedea cum toate exercițiile „teoretice” vizau, de fapt, o finalitate practică, de viață, la fel cum exercițiile strict „practice” nu urmăreau doar respectarea „datoriilor”, ci și formarea *deprinderilor*.

Pentru a căpăta o imagine mai sistematică, mai bine articulată cu privire la exercițiile stoice, mă voi referi în continuare la caracterul specific al *Meditațiilor* lui Marcus Aurelius.

Se știe azi că structura *Meditațiilor* (adică a lucrării *Către sine*, cum s-a redat mai exact titlul în traducerea română) este, în realitate, aceea a unei colecții de *hypomnemata*, de comentarii sau însemnări zilnice destinate uzului personal al autorului, iar nu publicării. În ansamblul lui, acest jurnal este un tip de exercițiu spiritual complex, a cărui practicare de către stoici era binecunoscută în epocă. Specificul acestor însemnări e, de altfel, probat de abundența formulelor de tipul: „îmi imaginează-ți”, „gândește-te adesea la”, „cugetă la”, „pune-ți în fața ochilor” etc., introducând, toate, variațiuni ale unor exerciții de gândire ce angajau imaginația și afectivitatea, cu scopul de a obține *detașarea* de grijile curente, precum și accederea la o perspectivă justă, cât mai *obiectivă*, asupra întâmplărilor vieții. Iată cum descrierile aparent cinice ale unor fenomene sau întâmplări, ca și comentariile ce au părut multor interpreți a fi emblematice pentru *pesimismul* maladiv al Împăratului-filosof, nu constituiau, de fapt, altceva decât o însumare de mijloace, de exerciții ale imaginației, de tehnici facilitând o judecată mai corectă, mai nepărtinitoare, mai detașată cu privire la evenimentele care îi alcătuiau viața.

Hadot (1995, p. 195) a arătat că structura *Meditațiilor* lui Marcus Aurelius este dată de tripartiția temelor fundamentale de reflecție și atenție spirituală la Epictet, cele trei registre fiind *disciplina dorinței*,

*disciplina înclinațiilor și disciplina judecății.* Pentru Epictet, filosofia era *exercițiul* înțelepciunii, reînnoit clipă de clipă, în funcție de registrul vizat, ca exercițiu de *logică*, de *fizică* sau de *etică*, fără însă a implica o separație netă a celor trei discipline, ci presupunând o unică finalitate *practică*: a deveni un om *întreg*. Mai exact, *logica*, în sensul tradițional de teorie a formelor și a legilor gândirii corecte, își găsește o aplicare existențială în modul în care încetăm să ne lăsăm înșelați, amăgiți, de false reprezentări sau de argumente „falacioase”, de sofisme. *Fizica* nu contează nici ea ca teorie a originii și evoluției universului decât în măsura în care ne ajută să fim conștienți, clipă de clipă, că suntem o *parte* integrantă a cosmosului și că trebuie să ne acomodăm dorințele în funcție de această situație, altfel spus, în măsura în care ne ajută să accedem la o viziune „de sus” asupra întâmplărilor unei vieți, la o perspectivă „cosmică”, de ansamblu. În fine, *etica* nu este o teorie a acțiunii corecte și nici chiar o simplă explicare și clasificare a virtuților, ci, pur și simplu, un mod constant de a te raporta la tine și la ceilalți, un fel de viață împăcată și consacrată binelui general, comunității.

Să mai insistăm puțin asupra acestor paliere ale filosofiei stoice.

Primul e constituit, așa cum deja am menționat, de registrul *dorinței* și al *aversiunii*. Spuneam mai devreme că la acest nivel, stoicii ne îndeamnă să aplicăm neîncetat principiul separației între ceea ce stă și ceea ce nu stă în puterea noastră, renunțând să mai alergăm după bunuri și poziții a căror dobândire depinde mult prea puțin de noi înșine, renunțând totodată să fugim de inevitabilul întâmplărilor nefericite dintr-o viață de om, ca și de moartea implacabilă. „Ceea ce depinde de noi, arată Epictet, sunt judecățile de valoare, înclinațiile de a acționa, dorințele, aversiunile și, într-un cuvânt, tot ceea ce facem noi înșine. Ceea ce nu depinde de noi sunt trupul, sănătatea, gloria, pozițiile politice înalte și, într-un cuvânt, tot ceea ce nu facem noi înșine” (*Manualul*, 1.1).

Puterea de a renunța la dorințe sau temeri nesocotite este cultivată prin exerciții specifice urmărind, așa cum spuneam, accederea la o viziune „cosmică” asupra mersului general al lucrurilor, înălțime de la care grijile, frustrările și patimile noastre par insignifiante. Iată descrierea unei asemenea viziuni în cuvintele unui poet din Antichitate, Leonidas din Tarent: „Omule, infinit a fost timpul dinaintea nașterii tale, infinit

va fi timpul ce te așteaptă în Hades. Ce întindere să aibă viața ta, dacă nu aceea a unui punct? Sau nici atât, dacă ar exista ceva mai mic decât un punct...” (Hadot, 1995, p. 182).

O punte firavă între două abisuri, aceasta e imaginea vieții în concepția filosofilor antici. „Eternitatea e un flux de evenimente, un torent furtunos; abia se zărește un lucru, că e și dus mai departe; apoi vine altul, și acesta va fi purtat mai departe la rându-i” (*Către sine*, IV, 43). „Reflectează cât mai des la repeziciunea cu care trece și dispare tot ceea ce este și se naște... Meditează, de asemenea, la înfinita prăpastie a trecutului și a viitorului, în care toate se pierd” (*Către sine*, V, 23).

În aceeași gamă, Plutarh (vezi Hadot, 1995, p. 182) menționa, cu referire la platonicieni, concepția potrivit căreia „toate lucrurile ajung la ființă și pier în *același timp*: acțiuni, cuvinte și simțiri – pentru că Timpul poartă cu sine totul, ca un râu”. (Ceea ce ne trimite cu gândul la concepția heideggeriană despre „ajungerea-la-prezență a absentării”, despre natură, *physis* gândită grecește, ca proces de continuă generare, în care nu ajunge la prezență *ceva* absent, ci *absentarea* însăși, *Abwesung* – vezi Heidegger, 1988, p. 268.)

În fine, un exercițiu de tip similar, însă cu o miză mai degrabă epicuriană, face obiectul unei scene faimoase din filmul *Dead Poets' Society* (vezi Hadot, 1995, p. 187): personajul interpretat de Robin Williams își pune studenții să privească atent o fotografie înfățișând foști studenți ai aceleiași școli, să le contemple chipurile tinere, atât de vesele, de senine, pentru a insista apoi pe faptul că absolut toți cei din fotografie sunt morți de multă vreme. Miza exercițiului nu era una morbidă, ci terapeutică, încercând să îi facă pe tinerii prezenți să priceapă cu adevărat înțelesul adagiului horatian *carpe diem*, valoarea inestimabilă și de neînlocuit a fiecărei clipe a vieții. E limpede că fără asemenea „înscenări” declanșatoare de emoții intense, *înțelesul* unor maxime binecunoscute și repetate până la saturație – cum este *carpe diem* – se dizolvă în banalitate, iar *înțelegerea* lor devine tot mai dificilă; toți le rostim, însă nimeni nu le mai înțelege din interior, nu mai *realizează*, în ambele sensuri ale termenului, profunda lor semnificație. S-ar putea chiar susține că cele mai „simple” idei filosofice sunt cel mai greu de *asimilat*, de trăit, de regăsit pe baza propriei experiențe, în neliniștitoarea lor familiaritate.



O a doua gamă de exerciții stoice viza registrul *acțiunilor* și astfel al *înclinațiilor* care ne motivează să acționăm într-un anumit mod. Acesta e registrul *moral* propriu-zis, având de-a face cu relațiile interumane. Aici este vorba de ceea ce stoicii considerau a fi „datoriile” noastre (*ta kathekonta*), acțiuni prescrise în conformitate cu natura noastră *rațională*. E interesant de remarcat faptul că „datoriile” se referă la sfera *acțiunilor* noastre – doar așa intrând în categoria lucrurilor ce depind de noi –, *obiectul* acțiunilor în cauză fiind însă lucruri ce *nu* depind ca atare de noi („ceilalți oameni, politica, sănătatea, arta etc.”) și care, considerate în sine, trebuie tratate cu indiferență (vezi Hadot, 1995, p. 193). Altfel spus, e cazul să tratezi cu acea *in-diferență* valorică de care vorbeam mai devreme, ba chiar cu o doză de detașare, de neangajare (*apatheia*), ceea ce ți se dă la nivelul înzestrărilor naturale și al bunurilor exterioare, ca și tot ceea ce ți se *întâmplă* pe parcursul existenței, însă cu maximă *atenție* și *responsabilitate* morală tot ceea ce faci tu *cu* ceea ce ți se dă și *din* tot ceea ce ți se *întâmplă*. Implicând acțiuni adecvate naturii noastre raționale, datoriile ne somează să ne punem calitățile în serviciul comunității și al familiei, contribuind astfel la ordinea universală.

Cea de-a treia arie de aplicabilitate a exercițiilor spirituale stoice viza domeniul acceptării, al consimțământului sau acordului (*synkatathesis*). La acest nivel își găsește aplicarea existențială și disciplina *logicii*. Epictet îndeamnă la o atitudine extrem de suspicioasă, de lucidă, de critică, în legătură cu toate reprezentările noastre, acceptând sau încuviințând numai ceea ce este „obiectiv” în ele și separându-le de orice judecată de valoare, inevitabil subiectivă. „Oamenii nu sunt tulburați de lucruri, ci de judecățile lor *despre* lucruri”, obișnuia să spună Epictet (*Manualul*, 10 [5.1]). Metoda, esențial stoică, ar consta în reprimarea unui reflex: acela de a amesteca datele din experiență cu privire la obiecte sau fenomene care nu depind de noi cu judecăți de valoare (cutare sau cutare e frumos, plăcut, rău etc.). De aici decurge faimoasa noțiune stoică de *phantasia katalêptikê*, tradusă îndeobște prin „reprezentare obiectivă”, adică reprezentare „nudă”, epurată de judecăți valorice.

„Nu trebuie să consimțim la nimic altceva decât cele despre care avem o reprezentare obiectivă”, arăta Epictet, ilustrând această teză prin exemple relevante: „Fiul lui cutare a murit. Ce s-a întâmplat? Fiul



lui a murit. Nimic altceva? Nimic (...) Cutare a fost băgat la închisoare. Ce s-a întâmplat? A fost băgat la închisoare. – Dar dacă noi adăugăm acum la aceasta că «El are ghinion», atunci adăugăm o atare observație de capul nostru” (*Discursuri*, III, 8, 4). Rezultă că ceea ce ar putea părea la prima vedere o declarație extrem de cinică, de nemiloasă, constituie în realitate suportul unui exercițiu de acceptare.

În aceeași ordine de idei trebuie să înțelegem și numeroase descrieri, aparținând lui Marcus Aurelius, prin care acesta urmărea să *definească* lucrurile familiare cât mai „științific” cu putință și să le *descompună* mental în elementele constitutive din punct de vedere material, astfel încât aceste obiecte să își piardă „vraja” și să redevină simple prezențe fizice, momente necesare ale unui proces natural, dezbrăcate de proprietățile *evaluative* pe care *noi* le adăugăm, de valoarea pe care noi o facem să „supervină”, cum s-ar spune astăzi, în raport cu ele. Urmând interpretarea lui Hadot (1995, p. 188), atunci când Marcus Aurelius vorbește, de pildă, despre „putreziciunea materiei subiacente tuturor lucrurilor”, despre descompunerea în „apă, pulbere, oscioare, murdărie”, el nu vrea să dea de înțeles că „materia este în sine putrefacție; mai degrabă, vrea să sublinieze că transformările materiei prin intermediul proceselor naturale sunt însoțite în chip necesar de fenomene care *nouă ni se par* respingătoare, chiar dacă în realitate sunt și ele naturale”. În fond, *phantasia katalêptikê* ne ajută să înțelegem că cele care nu depind de noi trebuie privite *indistinct*, în măsura în care toate sunt naturale și guvernate de *Logos*; ea ne ajută, adică, să accedem la acea perspectivă a *întregului*.

Desfășurându-se pe cele trei sectoare mai devreme indicate (disciplina dorinței, a înclinațiilor și a consimțământului), exercițiile spirituale te *învățau* practic să *trăiești* ca o ființă umană rațională, responsabilă și pe deplin realizată.

„Orice natură este împăcată cu sine însăși când se află pe drumul cel bun.” Natura rațională merge pe un drum bun:

(a) dacă, în reprezentările (*phantasiai*) sale, nu încuviințează nici ceea ce este fals, nici ceea ce este neclar;

(b) dacă își călăuzește înclinațiile doar către acele acțiuni care servesc comunității umane;

(c) dacă are dorință sau aversiune doar pentru lucruri aflate în puterea noastră, întâmpinând cu bucurie tot ceea ce îi este hărăzit de natura universală (Marcus Aurelius, VIII, 7).

„Concluzionând: de fiecare dată când Marcus scria una dintre *Meditațiile* lui, el știa exact ce face: se îndemna pe sine să practice una dintre aceste discipline: cea a dorinței, a acțiunii sau a încuviințării. În același timp, se îndemna pe sine să practice filosofia însăși, în diviziunile ei fizică, etică și logică” (Hadot, 1995, p. 201). Numai în acest fel, potrivit concepției antice, un individ se putea pregăti și antrena pentru a ajunge *pe de-a-ntregul* o ființă umană, „dând un sens vieții” sale, „străduindu-se să trăiască într-o stare de perfectă luciditate și acordând fiecăreia dintre clipele vieții deplina ei valoare” (p. 202). „Când ți-e greu să te dai jos din pat dimineața, să ai în minte acest gând: Mă trezesc pentru a face treaba unui om” (Marcus Aurelius, V, 1).

Să luăm acum în considerare, înainte de a încheia această expunere, și câteva elemente ale viziunii *epicurienne* asupra „artei de a trăi”, încercând să sesizăm similitudinile dintre practicile recomandate, dar și punctele divergente în privința *finalității* acestor exerciții spirituale.

Poate părea surprinzător că „filosofia plăcerii”, cum este calificată îndeobște filosofia epicuriană, acordă exercițiilor spirituale tot atâta importanță ca și veritabila școală a atenției, vigilenței și încordării psihice permanente care este stoicismul. De fapt, filosofia este și pentru Epicur tot o „terapie”, uzând însă de mijloace parțial diferite și mai ales urmărind o finalitate divergentă în raport cu virtutea stoică.

„Trebuie să ne preocupe vindecarea vieților noastre”, afirma Epicur (*Gnomologium Vaticanum*, § 64). „Vindecarea” presupune însă, în viziunea epicuriană, detașarea de grijile curente ale existenței și redescoperirea bucuriilor simple, adică o delectare continuă, provocată, la limită, de *simpla bucurie de a exista* (ne aflăm în proximitatea a ceea ce Spinoza va numi *conatus*, năzuința naturală a fiecărui individ de a-și păstra atâta cât poate propria viață).

Epicurienii explică în mod asemănător cu stoicii cauzele nefericirii umane: e vorba, din nou, de faptul că oamenii se lasă copleșiți de griji, înspăimântându-se în mod nejustificat de anumite lucruri și lăsându-se

consumați de dorința altor lucruri, lucruri care nici nu le sunt indispensabile și nici nu pot fi obținute fără concursul unor împrejurări care nu depind de agent.

Filosofia epicuriană comportă aceeași tripartiție de care am vorbit mai devreme în cazul stoicilor, palierele teoretice având și aici o justificare existențială. Astfel, studiul *fizicii* este binevenit tocmai ca remediu pentru temerile noastre fundamentale: înțelegând că zeii nu pot influența mersul lucrurilor și că moartea nu face parte din viață fiindcă reprezintă „completa disoluție” (Hadot, 1995, p. 87), ne eliberăm de frică și ne bucurăm de singura plăcere genuină – aceea de a exista. *Etica* epicuriană are la bază distingerea a trei feluri de dorințe: naturale și necesare, naturale și nenecesare, nenaturale și nenecesare. E suficient să satisfaci prima categorie de dorințe, renunțând la ultimele și poate chiar și la cele de-al doilea fel, pentru a te elibera de griji și a te bucura de viață. Epicur spunea ceva de felul următor: *dacă nu îți este foame, sete sau frig, atunci rivalizezi cu Zeus în fericire!* (*Gnom. Vat.*, § 33). Sau, în cuvintele heteronimului horatian al lui Pessoa (2004), Ricardo Reis: „Nu ne îngăduie zeii mai mult decât viața. / Să refuzăm, așadar, tot ceea ce ne ridică / Spre irespirabile culmi, / Veșnice și lipsite de flori. / Să ne mulțumim doar cu știința de-a accepta, / Și, câtă vreme sângele încă bate la tâmples, / Și nu se zbârcește în noi / Însăși iubirea, să dăinuim (*duremos*), / Precum ferestrele, cu lumina lor transparentă / Lăsând să șiroiască afară ploaia cea tristă, doar / Amorțiți de soarele ce-ncălzește / Și reflectându-l puțin”; „E suficient ca viața să nu fie altceva decât viață / Și e destul ca eu s-o trăiesc”; „Mulțumește-te să fii doar ființa care nu poate / Să înceteze de a mai fi”; „... în acest fluviu universal în care / Sunt nu un val, ci chiar mai multe valuri, / Eu curg inert, fără să cer nimic, nici măcar / Zei cărora să le cer”.

Putem astfel remarca o interesantă *conversie*: plecând de la o viziune în fond materialistă asupra lumii și vieții, conștientizarea finitudinii umane generează un soi de atitudine *religioasă*, adică un sentiment de încuviințare și recunoștință pentru simplul fapt de a fi în viață. Această bucurie pioasă, „elementară”, pare să angajeze, cel puțin la prima vedere, o atitudine existențială a epicurienilor mult mai *modestă* în comparație cu „orgoliul stoic”. Pentru stoici, contemplarea lucrurilor *sub specie aeternitatis* (împrumutând formula spinozistă) antrenează o

decizie eroică de a-ți pune viața în slujba a ceva mai mareț decât fericirea personală, hotărârea ca viața ta să *însemne* ceva și să aducă foloase comunității umane. Accederea la aceeași perspectivă „cosmică” nu antrena, pentru epicurieni, o morală *sublimă* (în sensul kantian al acestei categorii) și necesitatea de a te racorda la ordinea universală, ci, mai degrabă, conștientizarea caracterului *contingent* și efemer al existenței. Fără a dori aici să sugerez că disponibilitatea la sacrificiu a eroului stoic are, de fapt, ca temei acel *orgoliu* considerat mai târziu de creștini drept „rădăcina tuturor relelor” – sau poate un *dezgust* abia disimulat pentru existență –, să remarcăm, totuși, că disponibilitatea și capacitatea epicurianului de a resimți bucurie autentică și recunoștință pentru simplul fapt de a trăi îl plasează pe acesta, cel puțin într-o privință, destul de aproape de o interpretare a moralei creștine „complet *eliberată* de resentiment”, așa cum se dorește cea creionată de Max Scheler (2007, pp. 76-82). Aș aminti acum numai două aspecte incitante ale acestei interpretări. Unul vizează înțelesul autentic al *ascezei* creștine, cu totul străină de o mortificare izvorâtă dintr-un soi de ură de sine și dezgust; mai degrabă, asceza creștină semnalează „o încredere profundă și tainică în *însăși forța vieții*”, un *maximum* de sănătate vitală și vigoare solicitând un *minimum* de mijloace *externe* de subzistență. Celălalt aspect e legat de sensul adevărat al *iubirii* creștine pentru aproape. Ceea ce a fost interpretat uneori ca o atracție bolnăvicioasă pentru tot ce este mai slab, mai bolnav și mai neînsemnat ar fi de fapt rodul *capacității* celui animat de iubire de a vedea, *mai departe* de „bube, mucegaiuri și noroi”, *chipul* etern al fiecărui om sau de a vedea chiar și în cele mai umile registre mundane o expresie a Iubirii divine și a frumuseții Creației.

Revenind acum la dimensiunea concretă a exercițiilor spirituale în epicureism, trebuie spus că și pentru epicurieni un rol important îl juca *meditația* (tocmai am amintit de rolul terapeutic al fizicii) și *memorarea* unor aforisme precum celebra *tetrapharmakos* („Dumnezeu nu are de ce să te înspăimânte, nici moartea să te îngrijoreze. Și în timp ce binele este ușor de atins, răul e ușor de îndurat” – vezi Hadot, 1995, p. 87). Toate acestea urmăreau însă obținerea și menținerea unui tip *diferit* de „atenție la clipa prezentă” decât în stoicism.

Voi reveni asupra acestui aspect esențial în clipa în care voi prezenta exercițiul corelat al „pregătirii pentru moarte”, raportarea subiacentă



la sfârșitul existenței, angajând o decizie și o atitudine cu un caracter diferit în stoicism, epicureism și creștinism. Deocamdată, să remarcăm însă câteva diferențe evidente în ceea ce privește „îngrijirea de sine” pe care o recomandau stoicii și epicurienii. În timp ce, în cazul primilor, terapia sufletească urmărește să te mențină într-o *încordare* permanentă, cu „garda sus”, rezistând mirajelor existenței și feluritelor patimi, antrenamentul epicurian te învață mai degrabă cum să te *relaxezi*. În aceeași ordine, în loc de acea *praemeditatio malorum* a stoicilor, de gândul la diverse neazuri sau nenorociri în avans, epicurienii te îndeamnă să te delectezi cu amintirile tale frumoase și să nu ratezi plăcerile prezente. În loc de vigilența constantă având ca scop menținerea autonomiei morale în orice împrejurare, epicurienii predică „relaxarea și seninătatea, combinate cu o recunoștință profundă față de natură și viață” (Hadot, 1995, p. 88), sursă constantă de bucurie și plăcere. Apoi, în loc să insiste pe ideea de necesitate universală și pe rolul fiecăruia în angrenajul ordinii sociale, epicurienii consideră existența „un pur accident”, așa după cum arăta un exeget avizat, „astfel încât aceasta să poată fi trăită ca un miracol absolut unic”; e nevoie de un atare sentiment al „ușurătății ființei” pentru a ne elibera de ceea ce Nietzsche va numi „cea mai grea povară” (*das schwerste Gewicht*), ideea eternei reveniri, și pentru a celebra ceea ce este „unic și de neînlocuit”, potrivit aceluiași comentator (E. Hoffmann, *apud* Hadot, 1995, p. 115).

*Dum loquimur fugerit invida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero* – Horatius, *Ode*, I, XI („Rea, vremea trece cât vorbim. Culege ziua cea de azi: ce va fi mâine, noi nu știm” – trad. T. Naum; *Life ebbs as I speak: so seize each day, and grant the next no credit* – trad. W.G. Shepherd).

În ultimă instanță, conchide Hadot (1995, p. 88), *plăcerea* însăși reprezintă, pentru epicurieni, un *exercițiu spiritual*; „nu plăcerea în forma simplei desfătări senzoriale, ci plăcerea intelectuală decurgând din contemplarea naturii, gândul plăcerilor trecute și prezente și în cele din urmă plăcerea prieteniei”, exercițiul spiritual *par excellence*, implicând atenția și grija, emulația și îndreptarea mutuală, afecțiunea și încrederea indispensabile creării și perpetuării unei atmosfere de fericire înfloritoare.



## 5. A învăța să dialoghezi.

### Excurs despre dorință

Am discutat până acum despre exercițiile spirituale prin care se urmărea accederea la un mod de viață autentic, evidențiind atât punctele comune, cât și divergențele notabile dintre cele mai importante doctrine filosofice ale Antichității târzii: stoicismul și epicureismul. Respectând tipologia sugerată de Hadot, voi completa această dare de seamă prin identificarea a încă trei paliere, intim corelate, propice exercițiilor spirituale. Trebuie însă reținut faptul că prin toate aceste registre se vizează, în ultimă instanță, „arta de a trăi”, exercițiile fiind, în ansamblul lor, menite să determine conversia sufletească a celui care le practică. În fond, continuăm să vorbim despre ceea ce însemna „a învăța să trăiești” în conformitate cu diversele școli de filosofie antică, precizările care vor urma implicând – pe lângă unele reluări inevitabile ale câtorva chestiuni deja abordate – necesare aprofundări tematice, precum și o serie de elemente complet noi în raport cu cele deja indicate.

#### A ÎNVĂȚA SĂ DIALOGHEZI

Acest palier al exercițiilor spirituale rămâne legat pentru totdeauna de *socratism*, de emblematica figură a lui Socrate. În măsura în care ficțiunea platoniciană reproduce, până la un punct, scenariul unor situații reale, dând seama de personalitatea lui Socrate și mai cu seamă de strategia pe care acesta o aplica în relație cu partenerii de discuție, textele lui Platon rămân documentul din care putem extrage cele mai prețioase și pertinente indicații cu privire la exercițiul filosofic al *dialogului*.

Mai întâi, e limpede că, din perspectivă socratică, nu e atât de important *ce* discuți, ci *cu cine* discuți, dialogul având ca miză ultimă trezirea conștiinței morale a interlocutorului. În aceeași ordine de idei,

scopul nu este ca interlocutorul să *învețe* ceva de la tine, să își însușească elementele unei doctrine (nu degeaba Socrate repeta mereu că singurul lucru pe care îl știe este că nu știe nimic), ci să se *cutremure* de propria sa ignoranță și suficiență, hotărându-se să pornească pe drumul anevoios al cunoașterii de sine. Acest deziderat este însă indisociabil, din punct de vedere socratic, de acela al *grijii față de sine*, având așadar o certă finalitate practică și concretizându-se într-un *mod de viață* cu adevărat filosofic, așa cum a fost cel întrupat exemplar de Socrate.

„Am încercat să conving pe fiecare dintre voi să se îngrijească mai puțin de ceea ce are și mai mult de ceea ce este, astfel încât să devină cât mai virtuos și mai rațional cu putință”, mărturisea Socrate în *Apologie* (36 c). În mod corespunzător, Alcibiade e pus în *Banchetul* să descrie impactul provocat de dialogurile cu Socrate în acești termeni: „adesea mă lăsa într-o asemenea dispoziție sufletească, încât pur și simplu simțeam că nu mai pot să trăiesc la fel ca până atunci... Mă face să admit că, în timp ce îmi ocup vremea cu politica, nu mă îngrijesc de mine însumi” (215 e 6 – 216 a 5). Hadot (1995, p. 90) propune mai multe sensuri complementare ale „cunoașterii de sine”: o *raportare constantă la sine* fără de care niciun exercițiu spiritual nu ar fi posibil; o conștientizare a propriei *lipse* de înțelepciune, indispensabilă pentru a te plasa pe *drumul spre* înțelepciune, adică pentru a deveni *filo-sof*; o încercare de a afla cine ești *cu adevărat*, detașându-te de tot ceea ce nu ține în mod autentic de ființa ta; un *examen de conștiință* vizând îmbunătățirea stării morale.

Se poate susține că dialogul, cel puțin în forma *solilocviului*, a convorbirii cu sine însuși, constituie chiar *structura* exercițiilor spirituale. Această practică a dialogului cu sine este indispensabilă și pentru capacitatea de a întreține un dialog autentic cu ceilalți. Afirmând că aici se descoperă însăși structura exercițiilor spirituale, urmăresc, totodată, să evidențiez faptul că dialogul veritabil rămâne, în fond, un *exercițiu de atenție* – atenție la celălalt și deopotrivă atenție la propriile tale voci secundare, în ipostaza solilocviului – și un *exercițiu de prezență* autentică – din nou, atât prezență a celuilalt, cât și prezență la sine însuși, în cazul solilocviului dialectic. Hadot întrevește aici o condiționare mutuală: „Doar acela capabil de o întâlnire genuină cu celălalt este capabil de o autentică întâlnire cu sine, conversa fiind la fel de adevărată” (p. 91).

În măsura în care orice exercițiu spiritual comportă o formă *dialogală* implicită sau explicită, dialogurile platoniciene pot fi considerate „exerciții model”, „itinerarii de gândire” în care parcursul depinde la fiecare pas de reînnoirea *acordului* dintre interlocutori, având ca finalitate nu transmiterea unei doctrine, ci provocarea unei anumite „atitudini mentale” propice exercițiului filosofic și conversiei personalității.

Această condiție a *acordului* reînnoit este esențială în măsura în care există tendința de a sublinia doar cealaltă dimensiune a oricărui dialog, cea *agonală*, riscând să transformăm prilejurile de autentică *mirare* filosofică în simple exerciții sofistice, detașate și impersonale. Chiar dacă orice discuție se situează sub semnul unei „agonistici generale”, cum va spune Lyotard, aceasta nu înseamnă că obiectivul urmărit în orice împrejurare este de a ieși învingător; în anumite momente, e mai important să ieși *schimbat* dintr-o asemenea înfruntare, e mai important ca respectiva discuție să-și pună pecetea asupra ta și să *rodească* în tine, chiar dacă nu imediat. O condiție a dialogului autentic, indispensabilă în orice exercițiu spiritual, este ca „noi să ne *lăsăm* schimbați” de celălalt, „în punctele noastre de vedere, în atitudini și convingeri”, avertiza Hadot (p. 91). De altfel, însuși postmodernul Lyotard (2003, pp. 24-25) sugera o perspectivă mult mai nuanțată și mai subtilă cu privire la „jocurile de limbaj”: „a vorbi înseamnă a lupta, în sensul de a juca, iar actele de limbaj țin de o agonistică generală. Asta nu înseamnă neapărat că se joacă pentru a câștiga. Se poate face o mutare pentru plăcerea de a inventa: căci ce altceva este toată munca de hărțuire a limbii pe care o realizează vorbirea populară sau literatura? Invenție continuă de construcții lingvistice, de cuvinte și sensuri, invenție care, la nivelul vorbirii, face să evolueze limba și procură mari satisfacții. Dar fără îndoială că nici această plăcere nu este independentă de un sentiment al succesului, smuls de la un adversar cel puțin, dar de la unul de talie, cum este limba standard, conotația”.

Sigur că e nevoie să lupți cu celălalt și în primul rând cu *inertția* sa mentală, cu automatismele lui, cu prejudecățile sale nereflectate. Tocmai de aceea nu e suficientă „demonstrația” impecabilă din punct de vedere logic, ci trebuie să te aventurezi pe terenul alunecos al retoricii, împrumutând instrumentele adversarului, adică *masca* sofistului, în vederea

*persuadării* interlocutorului, a *seducerii* lui, astfel încât să-i provoci *conversia* sufletească decisivă în practica terapeutică și „psihagogică” a exercițiilor spirituale. Dar dacă uiți vreun moment obiectivul urmărit și te lași tu însuși sedus de măiestria propriului discurs, atunci riști o pervertire sufletească încă mai gravă decât cea în care se găsește interlocutorul pe care încerci să-l iluminezi; riști să te transformi exact în ceea ce urai mai mult, pătrunzând în orizontul de umbră al sofisticii *parazitare*.

Aș mai evoca, în acest context, o idee de căpătâi a lui K. Jaspers (1986, p. 13): potrivit acestuia, comunicarea autentică, cea care stabilește „nu de la intelect la intelect”, ci „de la existență la existență”, implică „o înfruntare animată de iubire, fiecare punându-i la dispoziție celuilalt toate armele sale. [E limpede că *onestitatea* este și ea o condiție *sine qua non* pentru un dialog veritabil, altfel e greu să rezisti ispitei de a-ți convinge interlocutorul *indiferent* prin ce mijloace.] Certitudinea ființei autentice se dobândește doar în acea comunicare în care se înfruntă fără rezerve, întru comuniune, libertatea cu libertatea. În felul acesta, toate raporturile cu celălalt nu sunt decât pregătitoare, pentru ca în momentele hotărâtoare, grație unei exigențe reciproce, fiecare interlocutor să-i pună celuilalt întrebări ce merg până la rădăcina lucrurilor”. Convins că numai în comunicarea personală se concretizează și „se realizează pe deplin orice adevăr” universal, Jaspers afirmă că străduința stoicilor de a accede la o perspectivă „cosmică”, „de sus”, „devine în acest context rigidă și lipsită de conținut”. (Să nu uităm însă că exercițiul stoic al „vederii de sus” era dublat și echilibrat de cel al „atenției” la prezent, implicând atenția deplină la ceea ce faci acum și la omul căruia îi vorbești în această clipă sau pe care îl poate afecta acțiunea ta, așadar o certă dimensiune morală *personală*. „Vederea de sus” era mai degrabă solicitată în raport cu ceea ce ți se întâmplă și nu stă în puterile tale să schimbi, decât în raport cu sfera libertății morale și a întrajutorării umane.)

Am afirmat că dialogurile platoniciene sunt „exerciții model”, structura lor fiind aceea paradigmatică pentru orice aventură spirituală cu caracter dialogal. Cheia cred că o oferă precizările contrariante pe care Platon le oferă la un moment dat în *Scrisoarea a șaptea* (341 c-e). De ce ne spune aici Platon că învățătura sa nu e „o învățătură care să poată fi pusă în cuvinte”? De fapt, el dă de înțeles următorul lucru: „filosofia lui

Platon”, „doctrina” sa, ar putea fi rezumată și livrată în puține cuvinte. Ai putea avea „chintesența” platonismului pe o singură foaie (explicitând, de pildă, celebra „linie a analogiei” din *Republica* VI, cu treptele cunoașterii cărora le corespund anumite nivele de ființă). De fapt însă, nu ai avea nimic. Tot ce e viu și valoros în această învățătură se pierde printre degete atunci când e „strâns în pumn”, conceptualizat în mod strict. Pentru că „învățătura” lui Platon nu se poate preda decât printr-un discurs, însă „miezul” ei e *în afara* discursului, într-o „exterioritate” recuperată pentru Sistem (în sensul dialecticii hegeliene) și astfel denaturată imediat ce este numită, calificată cu acest termen: „exterioritate”. Iată de ce Platon adaugă faptul că e nevoie de „un lung și repetat exercițiu” și de „o trăire continuă a acelor probleme”, de un efort susținut și îndelungat în care cel aflat pe drumul spre înțelepciune „freacă unele de altele nume, definiții, reprezentări și senzații”, până ce obține o *scânteie*, o străfulgerare, o „iluminare” sau o „intuiție”. Cu alte cuvinte, până ce accede la o înțelegere *autentică* a ideilor cercetate și la un răspuns cu adevărat asumat la problemele vizate.

Mai simplu spus, înțelegem că Platon vedea structura încâlcită a dialogurilor sale, presupunând numeroase încercuiri, reveniri, ocoluri, diviziuni și digresiuni, ca o condiție indispensabilă pentru ca cititorul să efectueze un anumit parcurs, o anumită familiarizare cu exercițiul de gândire filosofică. E nevoie de aceste poteci întortocheate, solicitând sesizarea unor sofisme deliberat introduse, evitarea mai multor capcane și menținerea trează a atenției la cele mai fine aluzii, pentru că numai grație acestui parcurs o idee devine *a ta*; livrată în forma ei nudă, fără antrenament prealabil, ea nu e decât o monedă calpă, care te va lăsa *neschimbat*. Pentru că nu sunt ale tale decât ideile care te *transformă*, care determină o veritabilă conversie sufletească, aceasta pare să fie credința lui Platon, credință moștenită de la Socrate.

Structura dialogului ca exercițiu spiritual implică astfel pregătirea interlocutorului pentru a ajunge singur la descoperirea înfiorată a *ideii*, doar așa valoroasă. Nu vă livrez nicăieri „esența” doctrinei mele, pare să spună Platon în *Scrisoarea a șaptea*, pentru că esența ei este *căutarea* neobosită; vă ofer însă o serie de repere, de mijloace discursive sau de *modele* pentru a vă descoperi singuri drumul – iar acestea sunt „dialogurile” mele.



Consider că o structură analogă comportă și interogația cu privire la paradoxul metaforei „vii”, în sensul pe care îl dă Ricoeur acestei sintagme (*la métaphore vive*).

Pe de-o parte, s-ar părea că „viața” metaforelor este chiar rezistența la conceptualizare, menținerea unei aure misterioase, a unei fertile ambiguități poetice. Pe de altă parte însă, o metaforă care nu *ar da* ceva *de înțeles* nici nu ar emoționa pe nimeni; ea „moare” tocmai dacă nu se produce lexicalizarea ei, dacă nu este înțeleasă de nimeni și nu e astfel conceptualizată. S-ar părea atunci că nu există metaforă „vie”, că „orice cuvânt devine *imediat* concept”, cum spunea Nietzsche (1991, p. 122), denunțând arbitrarul semantic, lexicologic, ce ar patrona geneza limbajului. Și totuși, parafrazându-l pe Derrida (2005, p. 35), chiar dacă *nu există* metaforă „vie”, ea *se dă*. (Derrida folosea o formulă asemănătoare pentru a sugera următoarea aporie: nu există Dreptate în stare pură, ci doar concretizarea ei în diverse și divergente sisteme de legi și constituții; însă Dreptatea cu majusculă „se dă” fără încetare, în sensul că ea rămâne orizontul unei permanente aspirații și inspirații fără de care nu ar exista niciun sistem de drept pozitiv). Metafora „vie” se dă în sau ca *emoție* prilejuită de straniețatea unei expresii, emoție care devine *prilej pentru sens*, pentru înțelegerea *personală* a sensului acelei expresii, adică pentru o restabilire a pertinentei semantice și o conceptualizare pe cont propriu a *adevărului* ei. Iar aceasta e chiar înțelegerea *autentică* de care vorbeam mai devreme, cea făcută posibilă de un dialog reușit, unul care ne pune în *criză* și ne forțează să ne revizuim (sub)înțelesurile.

De fapt, problema originară nu e înțelesul, ci *înțelegerea*, nu metafora, ci *metaforizarea*, adică actul sau procesul corespunzând unui stadiu al „asemănărilor de familie” cu caracter preconceptual. Este vorba de un act care conjugă gândirea și imaginația în procesul de „sesizare a asemănătorului”, așa cum se exprima Aristotel (*Poetica*, 1459 a), este vorba de travaliul hermeneutic prin care *apropriezi* sensul unei metafore, făcând-o să devină „a ta”, *asimilând* un mod inedit și personal de a vedea lucrurile. În fond, este conceptul *in statu nascendi*, în entuziasmul descoperirii, mereu deja recuperată într-o *ordine* discursivă și pentru Sistem.

Care să fie atunci *lecția* perenă a dialogurilor platoniciene? Poate că aceasta: profesorul nu trebuie să se grăbească să livreze cunoștințe, iar studenții să ceară informații pasteurizate. Se prea poate ca toate marile adevăruri ale filosofiei să fie niște crase banalități, fără „atmosfera” lor, fără redescoperirea lor fără resuscitarea metaforicității unor concepte, fără *șocul* prilejuit de redescoperirea și scoaterea la lumină a subînțelesurilor noastre cele mai familiare. Încerc uneori să-mi provoc studenții la seminariile despre Platon, spunându-le de la început: nu cred că o să aflați nimic care să vă plaseze deasupra celorlalți practicând filosofia, nu veți avea acces la vreo experiență „paranormală” sau la o înțelepciune secretă, rezervată aleșilor; o să aflați doar ceea ce cu toții știam deja, având însă o „înțelegere medie și vagă”. Iată de ce contează atât de mult *cum* o aflați, cum vă *pregătiți* pentru această descoperire *a voastră*, în dublul sens al genitivului, implicând deopotrivă faptul că descoperirea este a voastră, că vă aparține, și că descoperirea *sunteți* voi înșivă, adică fiecare în parte.

Înțelegem de ce, în contextul dialogurilor platoniciene, nu contează prea mult soluția, cât *drumul*, parcursul prin care ne *formăm* gândirea, ne purificăm sufletul, devenim apți să căutăm soluții pe cont propriu. Recurgând la o analogie oferită în dialogul *Omul politic*, miza *paideică* a exercițiilor filosofice nu este de a-l învăța pe interlocutor un răspuns anume la o problemă determinată, ci de a-l face capabil să ajungă singur la răspunsuri pertinente pentru tot felul de probleme, la fel cum copilul mic nu e pus de învățătorul lui să pronunțe pe litere un anumit cuvânt doar pentru ca acesta să știe cum se pronunță corect acel cuvânt, ci pentru a se exersa, astfel încât să poată pronunța corect *orice* cuvânt. În aceeași ordine de idei, Schaerer, citat de Hadot (1995, p. 119), sublinia că *definițiile* din dialogurile platoniciene sunt „lipsite de importanță” în ele însele, valoarea lor constând pe de-a-ntregul „în drumul parcurs pentru a le obține. De-a lungul drumului, interlocutorul capătă o *putere de pătrundere* sporită (*Sofistul*, 227 a-b), mai multă *încredere* (*Theaitetos*, 187 b) și mai multă *dibăcie în toate privințele* (*Omul politic*, 285 d-f). Sufletul său este astfel *purificat*, pe măsură ce respinge opiniile care îi barau înainte calea spre iluminare (*Sofistul*, 230 b-c)”.

Trebuie accentuat faptul că dialogurile platoniciene nu asumă nicio clipă caracterul unor exerciții pur „intelectuale”, ci angajează *metamorfoza* persoanei animate de o *dorință* reală de a dialoga, ca și de dorința de Bine. Sub semnul acestei dorințe, persoana umană, ocupându-se cu exerciții de gândire ce implică supunerea la stringențele *Logos*-ului, își întoarce privirea de la lumea sensibilă și se lasă *convertită* întru Bine.

Găsesc nimerit, în contextul de față, să insist asupra caracterului veritabil al *ironiei socratice*, ca și asupra „artei de a moși” sau a *maieuticii*.

Socrate, „primul mare grec despre care știm că a fost urât”, cum nota Nietzsche, este personajul legendar care, ascunzându-se mereu în spatele unei *măști*, *disimulând* în permanență, *dezicându-se* continuu de sine și de orice idee primită „de-a gata”, va deveni el însuși o mască pentru cei ce vor simți nevoia unui anumit grad de distanțare și ironie în raport cu propria doctrină, așa cum s-a întâmplat, în primul rând, cu marele său discipol Platon.

Socrate este practic cel care descoperă valoarea *paideică* a disimulării, după cum sublinia Kirkegaard. Există o raportare înșelătoare chiar la noțiunea de „disimulare”: poți să înșeli pe cineva „de dragul adevărului”, poți să-l înșeli *întru* adevăr, să te prefaci pentru a-l *preface*, convertind artificiile sofisticii în veritabile instrumente pedagogice. Lecția socratică – viclenia „bună” – este însușită de Kirkegaard, „al cărui obiectiv era să-și facă cititorul conștient de greșelile lui nu respingându-le în mod direct, ci prezentându-le de așa manieră încât absurditatea lor să devină manifestă” (Hadot, 1995, p. 150). Este exact ceea ce făcea Socrate cu interlocutorii săi, îngroșându-le punctele de vedere cu aerul că le susține, până ce aceștia își dădeau *singuri* seama de dificultățile pe care le antrena susținerea acelor idei, ieșind cu adevărat *transformați*, cutremurați în urma dialogului cu Socrate.

„Un educator nu spune niciodată ceea ce gândește el însuși, ci, întotdeauna, doar ceea ce gândește despre un lucru în relație cu cerințele celor pe care îi educă. El nu trebuie să fie depistat în această disimulare”, scria și Nietzsche (*apud* Hadot, p. 151).

Găsesc nimerit să redau aici traducerea unui pasaj mai amplu, în care Hadot sintetizează excelent caracterul metodei ironice și al faimoasei *maieutici* practicate de Socrate, cel care „nu zămislește nimic, de vreme

ce nu știe nimic, ci doar îi ajută pe ceilalți să se zămislească pe ei înșiși”; înțelegem de aici că discutând cu Socrate nu afli *ceva*, ci ai șansa să *devii* tu însuși Socrate, adică să ai experiența gândirii și să accezi la dimensiunea reflexivă:

„Aspectul absolut esențial în această metodă ironică este drumul pe care Socrate și interlocutorul său îl parcurg împreună. Socrate pretinde că dorește să învețe ceva de la interlocutorul său, și în aceasta constă autodeprecierea sa ironică. De fapt, chiar dacă Socrate *pare* să se identifice cu interlocutorul și să intre complet în discursul acestuia, în ultimă instanță interlocutorul este cel care intră fără să-și dea seama în discursul lui Socrate, identificându-se cu *el*. Să nu uităm: să te identifice cu Socrate înseamnă să te identifice cu *aporia* și îndoiala, câtă vreme Socrate nu știe nimic; tot ce știe e că nu știe nimic. Iată de ce, la finalul discuției, interlocutorul nu a învățat nimic; de fapt, el nici nu mai știe ceva. Și totuși, pe durata discuției, el a experimentat ce înseamnă adevărata activitate a spiritului. Mai mult încă, el *a fost* Socrate însuși. Iar Socrate este interogație, suspiciune, este pasul în urmă pentru a se privi pe sine; într-un cuvânt, este conștiință” (p. 154). Iată finalitatea exercițiilor spirituale întruchipată în figura socratică: aceea de a determina o *conversie* sufletească, o *metamorfoză* a personalității.

În contextul maieuticii socrate se cuvine menționat încă un lucru decisiv: Socrate, îndrăgostit ca nimeni altul de cuvinte și argumente, înțelege mai bine ca oricine *limitele limbajului* și neputința discursului de a comunica experiența autentică, cel puțin printr-o abordare frontală; nu poți înțelege dreptatea dacă nu ai *trăit* dreptatea, pare să spună el. Aici, crede Hadot, găsim unul dintre motivele profunde ale ironiei socrate, ale disimulării practicate fără încetare: pur și simplu, nu poți comunica direct ideile cu adevărat importante și experiența existențială și morală, e nevoie de-o mască, de ironie „oblică” și de transmitere *aluzivă*, indirectă, altfel comunicarea e ratată. „Limbajul direct nu e adecvat pentru a comunica experiența faptului de a exista, conștiința autentică a ființei, seriozitatea vieții așa cum este ea sau solitudinea deciziei”. Limbajul „comun” ne condamnă la *banalitate* și, într-un anumit sens, așa cum sugera Nietzsche, „pentru gânditorul existențial, banalitatea și superficialitatea sunt o necesitate vitală” (Hadot, 1995, p. 156) – sau, aș adăuga, o aparență *esențială*.

Aș mai introduce un ultim element, din nou, mergând pe urmele lui Hadot. E vorba despre modul în care *erosul* socratic nu este altceva decât concretizarea metodei ironice *în afara* discursului (exegetul francez, influențat de Kirkegaard, vorbește chiar despre „ironia erotică a lui Socrate”). Ce făcea Socrate cu toți acei tineri promițători pe care îi întâlnea? La nivelul dialogurilor platoniciene, Alcibiade rămâne modelul acestei *conversii* amoroase purtând amprenta lui Socrate. Să vedem.

El *pretindea* mai întâi că este îndrăgostit, îl făcea pe tânăr să creadă că este irezistibil atras de frumusețea fizică a acestuia. Situația era ușor de înțeles, câtă vreme Socrate nu era un bărbat atrăgător. Curând însă, tânărul descoperea că este incapabil să satisfacă dragostea lui Socrate, pentru că îi lipsește frumusețea adevărată. Devenind conștient de lipsurile sale, tânărul se îndrăgostește atunci el însuși de Socrate. Dar Socrate nu era decât o mască, însăși masca iubirii, a dorinței de frumos și a aspirației neîncetate spre mai bine, mai curat, mai înalt. Cel care se îndrăgostește de Socrate se îndrăgostește de iubire, de fiorul sacru, *iubea iubirea*, devenea *reflexiv* și pe acest palier existențial, nu doar la nivelul cugetării, la nivelul de „gândire a gândirii”. (Se poate susține că toate actele fundamental umane asumă această dimensiune *reflexivă* și „autoreferențială”: nu poți să iubești fără să iubești mai întâi și deopotrivă iubirea, miracolul ei; nu poți să crezi dacă nu crezi mai întâi și deopotrivă în posibilitatea credinței, sau în „efectivitatea” ei; nu poți să gândești fără să gândești, cel puțin implicit, însăși gândirea, adică fără să sesizezi „legile” ei, sintaxa logică a limbajului întrebuințat.) A-l iubi pe Socrate însemna astfel să iubești iubirea lui *pentru* – sau aspirația lui *către* – frumos și perfecționare. Iubindu-l pe Socrate, tânărul găsea de fapt drumul către propria sa desăvârșire morală și spirituală, așa cum lasă, de pildă, să se înțeleagă un pasaj profund din dialogul *Alcibiade*, la care mă voi referi un pic mai târziu (131 c-d).

\*\*\*

„Ia spune, Alcibiade, ce preferi: să-ți duci viața mulțumindu-te cu toate bunurile de care ai parte acum, sau să mori pe loc, în cazul că nu-ți va fi îngăduit să dobândești mai mult?” (Platon, *Alcibiade*, 105 a).



Întrebarea pe care Socrate o formula în chip retoric îl transformă pe Alcibiade într-un fel de prototip al *râvnitorului*, al acestor ființe nesătule cu miezul gol. Ne temem de ei, mai ales când ajung la putere, ne temem de ambițiile nemăsurate ale acestora, dar nu ne putem reprima o teribilă bănuială: în fond, nu suntem cu toții la fel?

Ființe plămădite din cuvânt și dorință. Nu alergăm cu toții după himere? Nu e oare *tânjirea*, în același timp, propria noastră „materie”, inconsistentă, senzuală, dar și „cauza eficientă” care ne aleargă spre mormânt fără să ne îngăduie vreo clipă de pace, ocupându-ne în permanență somnul cu vise?

Cădem astfel pradă, pentru a câta oară, unei tentații metafizice. Devenim reflexivi și privim în gol. Aflați la început, pare simplu. Vom spune: la fel ca limbajul (care nu e, poate, decât una dintre formele ei), dorința comportă o structură lacunară. Ne *lipsește* obiectul. Dar ce zace „în spatele” acestei absențe cotropitoare? Există un *secret* al dorinței umane?

Aplicând o regulă evidentă din psihologie sau economie, observăm că valoarea unui obiect „crește proporțional cu rezistența pe care o întâmpină obținerea lui” (Girard, 1999, p. 333). Așa cum valoarea îi este *adăugată* obiectului ca rezultată a unor interacțiuni sociale, nici „rezistența” pe care o avem de înfruntat în obținerea lui nu este pe de-a-n-tregul „naturală”. Potrivit lui Girard, chiar cel care ne desemnează ca dezirabil un anumit obiect, astfel recomandându-l, făcându-l *atractiv*, este cel care de obicei îl și interzice, dorindu-l (numai) pentru sine și inițiind pe această cale rivalitatea mimetică. (Abia un asemenea *double bind*, „dublul imperativ care vine de la celălalt, ca model – imită-mă – și ca rival – nu ma imita”, ar face cu adevărat inteligibilă noțiunea freudiană de „ambivalență” – Girard, 1999, p. 329.) Dobândind într-o oarecare măsură calitatea de fruct oprit, obiectul este *transfigurat*, fapt ce conferă dorinței umane o dimensiune „metafizică”: dorim să posedăm obiectul nu atât pentru sine, cât pentru dorința pe care o stârnește în Celălalt, în „model”. Să spunem atunci că, în realitate, ne dorim să posedăm, prin intermediul obiectului, *dorința* Celuilalt?

Girard (1999, p. 360) nu aprobă însă maniera în care Hegel depista, în substratul relațiilor umane, o eternă luptă pentru *recunoaștere*, un conflict de care ar da cel mai bine seamă dialectica stăpân/sclav. Pentru gânditorul francez, dorința umană nu este „dorința dorinței Celuilalt”, ci „dorință în funcție de dorința Celuilalt” (sau prima nu este decât o „complicație” a celei de-a doua). Inconsistența dorinței raportată la obiectul ei fizic nu se constituie doar într-un pretext pentru a-ți lua în stăpânire rivalul, ci antrenează, în chip fundamental, obiceiul „preaomenesc” de a râvni la obiecte din ce în ce mai dificil de obținut și mai disputate. În clipa în care presupusul rival îți oferă obiectul pe tavă, în clipa în care ai cale liberă spre ceea ce râvneai, respectivul obiect și-a pierdut pentru tine valoarea. De aceea, ești obligat mereu să mergi mai departe, să cauți mai departe.

S-ar părea că „infinitul” dorinței ne condamnă pe toți la eșec și că „natura” noastră ne predispune la nefericire (concluzie la care ajungea pe un alt drum și Freud, cu ceva timp în urmă). Investiția simbolică în obiect, acea aură magică pe care numai rivalitatea mimetică i-o poate conferi, ne scapă inevitabil printre degete oricând ajungem în poziția de a *apuca* obiectul dorit, de a ni-l apropria. Decepția este din acest motiv de neocolit, iar victoria are întotdeauna un gust amar, plasându-ne fără întârziere în căutarea unui nou punct de atracție, a unui obiect care ne va ispiti prin dificultatea sporită de a-l obține.

În ultimă instanță, „dorința aspiră la o rezistență insurmontabilă” (p. 336), conchide Girard, ceea ce plasează în inima noastră o contradicție de nerezolvat. Logica dorinței e „și ea o logică a pariului”; în loc să ieșim din joc înainte de a pierde totul, „ghinionul” ne va face să mizăm „sume tot mai mari pe probabilități tot mai slabe”. J.-M. Oughourlian, interlocutorul lui Girard, formulează în acest sens câteva observații extrem de inspirate: „Fie că reușește, fie că eșuează, subiectul merge prin urmare tot spre eșec. În loc să tragă concluzia că dorința însăși este un impas, el găsește mereu mijlocul să conchidă în favoarea ei, să-i acorde dorinței o ultimă șansă... Câtă vreme n-am înfrânt încă toate obstacolele, mai rămâne o posibilitate, tot mai infimă, însă nicio dată nulă, ca în spatele ultimului meterez, apărată de ultimul dragon, să se afle totuși comoara îndelung căutată... În fond, vorbim mereu de pariul lui Pascal... Să pariezi pe Dumnezeu înseamnă să pariezi pe *alt*

*Dumnezeu* decât Dumnezeuul dorinței” (1999, p. 336). Girard nu se îndoiește că acest „alt Dumnezeu” este chiar acela pe care îl relevă o lectură non-sacrificială a textelor evanghelice. „Milă voiesc, iar nu jertfă” (*Mat.*, 9, 13).

(Mai există cel puțin o cale de a pune degetul pe rană, evidențiind „falimentul” de neocolit al dorinței; o abordare directă ce face apel doar la calitatea de viitor *pur*, „iconoclast” și imprevizibil, prin contrast cu orice formă de viitor „anterior”: imaginat, proiectat, anticipat. Am evocat în câteva rânduri *tânjirea* noastră cea de toate zilele după o asemenea „experiență a imposibilului”, cum ar numi-o Derrida. Astfel înțeleasă, disperarea, o disperare în stare *pură*, se descoperă ca o dimensiune constitutivă a *speranței*. „Prezentul nu conține finalitatea. Viitorul nu o conține nici el pentru că nu e decât ceea ce va fi prezent... Dacă, așteptând o plăcere, suntem dezamăgiți atunci când ea sosește, cauza decepției noastre e că așteptam un viitor... Ar trebui ca viitorul să ne fie accesibil fără a înceta să fie viitor. Absurditate de care numai veșnicia ne poate vindeca”, spunea S. Weil – 2003, pp. 57-58.)

Realizând că dorința constituie rădăcina ultimă a tuturor suferințelor omenești, înțelepții din Orient au propus din cele mai vechi timpuri o soluție radicală: ar fi de dorit să nu-ți mai dorești nimic, să nu mai râvnești la nimic, altfel spus, să transcenzi intenționalitatea conștiinței renunțând la rodul actelor tale, după celebra formulă din Bhagavad-gita. „Faptele mele nu se prind de mine, nu doresc fructul faptei”, acesta era miezul învățăturii transmise lui Arjuna.

Se predică detașarea extremă, faptuirea automată, impersonală, parcă fără agent, adică fără conștiință intențională, în acord cu un străvechi principiu taoist: „a acționa ca și cum nu ai acționa” (*wei-wu-wei*). Să considerăm atunci că este în joc abolirea oricărei finalități personale, subminarea decisivă a viziunii teleologice asupra naturii și existenței?

Înainte de a ne grăbi să scoatem în evidență diferențele ireconciliabile dintre această doctrină paleoasiatică și substratul grecesc și creștin al spiritualității europene, cred că se cuvin făcute unele precizări. Mai întâi, trebuie remarcat că aparentul abandon de sine stipulat aici echivalează, de fapt, cu o regăsire a adevăratului sine, *atman*, prin desprinderea

acestui de iluzoria legătură cu „tendențele” întrepătrunse în sânul naturii. Apoi, este cazul să remarcăm faptul că și creștinismul încurajează o asemenea suspensie a intenționalității cel puțin într-un caz: cel al veritabilelor acte de milostivenie, de caritate. Urmând prescripțiile evanghelice, atunci când faci o faptă bună „nu trebuie să știe stânga ce face dreapta”. Aceasta nu înseamnă altceva decât că nu trebuie să te bucuri de fructul imaginar al faptei tale bune, deoarece astfel îți primești deja răsplata, anulezi semnificația autentică a „darului”, a carității, reintroduci gestul tău în circuitul eco-nomic al schimbului, *răsplății* și *recunoștinței*.

Acestea fiind zise, putem acum să răspundem *negativ* la întrebarea formulată mai înainte. Doctrinile religioase ce recomandă non-atașamentul nu abolesc, de fapt, finalitatea personală a existenței umane, ci doar o deplasează într-un alt registru, de „dincolo”. Renunțarea la scopuri particulare, la finalități imediate, implică realizarea dorinței supreme; ea aduce cu sine Iluminarea, eliberarea de „fapte”, adică de legea *karmei*, de ciclul reîncarnărilor succesive. Renunțarea aduce *pacea*.

Ce se întâmplă însă dacă abandonăm *aici* orice plan, iar *dincolo* nu se vedește nimic? Ce se întâmplă atunci când refuzăm cu un singur gest și recursul la transcendență, și automodelarea, creația personală a unei existențe unitare, cu sens?

„Sensibilitatea absurdă”, pentru a folosi formula lui Camus (*Mitul lui Sisif*, 1994), simte prin toți porii „opacitatea” lumii și caracterul „inuman” al frumuseții; ea rezistă ispitei familiare de a proiecta un sens arbitrar în acest univers străin și indiferent, de a camufla insignifianța originară printr-o iluzorie finalitate postulată în chip arbitrar de propria conștiință; ea declară un război lipsit de speranță oricărui *suport* pentru speranță, omenesc sau divin. Pentru Camus (1994, p. 127), absurdul nu este sinonim cu iraționalul, ci cu prilejul constant al unei ciocniri violente, al „întâlnirii dintre această rațiune eficace, dar limitată, și iraționalul ce renaște întruna”.

Ce putem înțelege de aici? Admițând că nu există niciun motiv temeinic pentru a muri sau pentru a trăi mai departe (deoarece nu există în genere motive *temeinice* pentru ceva), tot ce putem face e să *acumulăm cât mai multă experiență* (abandonând însă iluzia unei evoluții, a unei

*creșteri*). „A crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experiențelor prin cantitatea lor” (p. 144). Viața „va fi cu atât mai bine trăită, cu cât nu va avea niciun sens” (p. 139), altfel spus, cu cât vom refuza mai categoric orice veșmânt narativ și orice aparență de *quest* a existenței individuale. Să ne înfruptăm din tot ce are viața de oferit, până la epuizare, să nu spunem „nu”, să nu ne refuzăm niciun rol; iar la sfârșit, să nu murim împăcați sau „de bună voie”.

Se va spune, desigur, că și acesta e tot un plan, ba chiar o *metodă* de viață; ce mai contează însă o contradicție, dacă mă ajută să merg mai departe! S-ar putea însă ca astfel să trăim într-o cumplită amăgire, închizând ochii în fața deznodământului irevocabil. Lacom de trăire în stare brută, neinterpretată, uităm că și acest *divertissement* e tot un „montaj”. Fugim de noi înșine, fugim fără oprire de o disperare crâncenă și umană. Până ce moartea ne ajunge din urmă sau ne așteaptă la cotitură („Și cum te-ai grăbit!...”). Să adăugăm că toate acestea, pentru Camus, se justifică în final doar printr-un individualism dus la extrem: „Spectacolul orgoliului uman este inegalabil” (1994, p. 140).

„Trebuie să ni-l imaginăm pe Sisif fericit” (p. 194)? Trebuie să ni-l imaginăm în chip de „portocală mecanică”. Și el e un om-angrenaj. Și el e un prizonier al dorinței.

Datorăm lui Foucault și preocupării sale de căpătâi pentru relația dintre adevăr și subiectivare o incitantă reevaluare a importanței pe care o poate pretinde un dialog platonician multă vreme neglijat: *Alcibiade*. Nu mi-am propus să abordez acum tema centrală a dialogului, și anume *cunoașterea* de sine văzută ca o condiție indispensabilă pentru *îngrijirea* de sine, ci doar să evoc un pasaj, un *rând* pe care e așa de ușor să-l treci cu vederea.

(Toate dialogurile sunt veritabile *exerciții spirituale* în care filosoful testează atenția și pătrunderea intelectuală a cititorului, înscenând „la suprafața” textului o succesiune de argumente adesea inconsistente, înșelătoare, jucându-se deopotrivă cu vigilența noastră și cu cea a interlocutorilor imaginari ai lui Socrate. Însă pentru cel atent, capabil să priceapă semnificația acestor încercări, să profite de ele, „semnele” operei nu întârzie să se descopere.)



Încercând să probeze că „omul este altceva decât propriul său trup” (129 e), Socrate recurge la o succesiune de ilustrări pilduitoare, dintre care se degajă *exemplul iubirii*. Te-ai putea întreba: să fie oare întreaga argumentație doar o capcană pe care vicleanul Socrate i-o întinde ambițiosului, dar naivului Alcibiade, făcându-l să admită că din mulțimea de „pretendenți”, „nu a existat și nu există îndrăgostit de-al lui Alcibiade, fiul lui Clinias, în afară de unul singur, vrednic la rândul-i de a fi iubit – iar acela este Socrate, fiul lui Sophronicos și al Phainaretei” (131 e)? Dar cum îl recunoaștem pe *adevăratul* îndrăgostit? Aici trebuie să fim extrem de atenți, fiindcă Socrate nu reiterează, cum ar părea la o lectură neglijentă, o banalitate de felul: cel care te iubește pentru ceea ce ești, nu doar pentru cum arăți, nu te va părăsi când începi să îmbătrânești sau imediat ce s-a plictisit de trupul tau. Nu, Socrate spune ceva infinit mai subtil: „*cel ce-ți îndrăgește sufletul nu se îndepărtează de acesta cât timp îl vede aspirând spre mai bine*” (131 d 1).

Rezultă că „schema” atracției dintre oameni nu presupune cu niciun chip încremenirea, *fixarea* la un anumit nivel de cunoaștere și reciprocă înțelegere. Nu există un asemenea termen sau nivel „ideal”, nu există un *capăt* al drumului, și aceasta face *miracolul* iubirii. Ceea ce înseamnă că schema este *dinamică* în *ambele* sensuri: devenirea trupului este motivul pentru care orice atracție sexuală e efemeră; devenirea *sufletului* (întru Idee, cum va spune mai târziu Platon, întru conștientizarea naturii sale originare, *aidoma* cu inteligibilele contemplate) e motivul pentru care iubirea poate dura, motivul pentru care ea poate să nu dispară odată cu timpul, odată cu *dorința*.

Iubirea se găsește astfel corelată, într-o manieră ce prefigurează paradigma creștină, cu efortul permanent de perfecționare spirituală: tradiția ortodoxă va insista mai târziu tocmai pe ideea unui progres *infinit* în curățirea „chipului” hărăzit, în transfigurarea umanului și în realitatea „*asemănării*”. În fond, această tindere *asimptotică* spre unirea perfectă cu divinul este exact ceea ce asigură *persistența* persoanei umane, ferind misticismul creștin de o cufundare în „abis”, panteistă și desfigurantă. Cât privește iubirea *aproapelui*, vom fi îndreptățiți să spunem că aceasta presupune să iubești progresul neîncetat al celuilalt, elanul lui, febra lui binecuvântată, schimbarea sa binevenită și entuziasmul incontrolabil.

(Sunt oare cuvinte fără acoperire? Povești de adormit copiii? Să fie oare vorba de o naivitate incurabilă a celor care se exprimă astfel, de bovarism, de autoamăgire primejdioasă, de o discrepanță manifestă între asemenea vorbe înălțătoare și realitatea nudă a relațiilor interumane, înfruntări permanente, negocieri permanente ale raporturilor de forțe? Devine ridicol cel care mai susține astăzi așa ceva? Ce legătură au asemenea cuvinte poetice cu viața noastră, cu încercările noastre? Însă din punctul de vedere al celui care s-ar mai simți astăzi călăuzit de un asemenea ideal de iubire, noi, ceilalți, suntem demni de compătimit. Noi, cinicii. Lucizii. Ironiștii. Îmi vine în minte titlul unui seminar al lui Lacan: *les non-dupes errent*. Cei care sunt prea inteligenți ca să se lase păcăliți, înșelați de orice miraj existențial, aceștia sunt, în cele din urmă, cei mai păcăliți, mai înșelați. Ei rătăcesc și vor continua să rătăcească, incapabili de atașament, de bucurie și de pace, prea suspicioși pentru a se lăsa vreo clipă duși de val. Adagiul lacanian indică, până la urmă, felul în care ordinea simbolică funcționează și prevalează asupra realității „nemijlocite”; în fond, glosează Žižek (2005), ceea ce îi scapă cinicului rătăcitor este „eficiența ficțiunii simbolice, modul în care ficțiunea ne structurează experiența sau realitatea”. Să ne întoarcem atunci la „poveste”.)

A iubi nu înseamnă doar să vezi în celălalt, în iubit, cea mai bună versiune a lui însuși, asumându-ți riscul inerent al unei *cristalizări* de tip stendhalian, adică umplând „golurile” de percepție cu o imaginație scăpată de sub control, proiectând în celălalt perfecțiuni amăgitoare. Pentru a iubi, nu e de ajuns să poți întrezări *chipul* acelei persoane care îți atrage atenția, „figura” ei eternă, lumina care îi emană din priviri (de fapt, numai un sfânt te-ar putea *citi* așa la prima vedere). Pentru a o iubi, trebuie să simți de la bun început *energia*, forța ei creatoare, elanul irezistibil spre mai bine, mai curat, mai înalt. Dar și pe acest palier există oricând riscul de a confunda elanul spre „mai bine” cu un elan spre *mai mult*, cu „infinitul” dorinței descris mai devreme. (Fiindcă toate *se dau* și toate *ți se dau* – prilejul, energia și chipul –, înțelepciunea ta, propria ta *libertate* constă, cred, din perspectivă creștină, doar în a *nu* rata acele *ocazii* de a fi însuflețit cu o *energie* sfântă care te va purta spre *chipul* tău cel adevărat.)

„SOCRATE: Oare cel ce-ți îndrăgește corpul nu se depărtează de el, când nu mai e în floare?

ALCIBIADE: Se pare că da.

SOCRATE: Însă cel ce-ți îndrăgește sufletul nu se îndepărtează de acesta atâta timp cât îl vede aspirând spre mai bine.

ALCIBIADE: Cum e și firesc!” (*Alcibiade*, 131 c 11 – 131 d 3, trad. S. Vieru)

(Acestea sunt cele două direcții de reflecție, îngemănate, pe care le-aș propune în încheiere: semnificația *dialogului* autentic, măsurând distanța care separă încercările noastre de a ne întâlni prin cuvânt de un asemenea ideal; și, în măsura în care dialogul veritabil este o „înfuntare animată de iubire”, tema *iubirii*, a erosului socratic, a iubirii ca metodă de cunoaștere și „pedagogie” spirituală, a iubirii, dacă aceasta înseamnă mai mult decât dorința sau *altceva* decât dorința – dorința de a poseda – sau altceva decât o modificare sau o „sublimare” a dorinței sexuale.)

## 6. A învăța să mori. Excurs despre lectură

„Tocmai într-asta greșim: privim moartea dinaintea noastră, numai că mare parte din ea este deja în spatele nostru.”

(Seneca, *Epistole către Lucilius*, I, 1)

Voi discuta în continuare despre un al treilea palier ale exercițiilor spirituale în Antichitate, intim corelat cu cele tratate în prealabil, după care, pe final, voi face o serie de considerații despre *măsura în care suntem produsul lecturilor noastre*, reflecții menite să pregătească terenul pentru tema următoare, angajând ultimul registru al exercițiilor, faptul de „a învăța să citești”. Mai întâi însă, voi vorbi despre filosofie ca *pregătire pentru moarte*, despre raportarea subiacentă la sfârșit, în funcție de care își dezvăluie pe deplin înțelesul „terapia” filosofică ce urmărește să producă veritabila *conversie* a firii umane.

### A ÎNVĂȚA SĂ MORI

Am vorbit despre posibilitatea dialogului autentic, despre un exercițiu socratic ce urmărea nu doar să aducă interlocutorul în poziția de a-și schimba în mod radical părerile despre ceva, ci chiar de *a se transforma pe sine* în această căutare a adevărului. Am discutat, într-un atare context, despre semnificația metaforei „vii”, despre paradoxul încapsulat de aceasta.

Pe de-o parte, e cazul să recunoaștem forța colosală pe care o poate deține *logos-ul*, să înțelegem „viața” cuvintelor, energia pe care o încorporează acestea și eficacitatea lor. „Sufletul pătimește, datorită cuvintelor, propria lui patimă (*idion pathema*)”, afirma Gorgias (11, 9, 58), într-un tulburător discurs despre puterea discursului de a tulbura, de a răscoli, de a seduce: acest elogiu al inelogiabilului care este *Elogiul Elenei*.

Tot aici regăsim și faimoasa descriere a forței cuvântului: „Logosul este un stăpân puternic, care duce la împlinire cu un trup foarte mărunț și aproape de nevăzut o lucrare pe de-a întregul divină, căci el are puterea de a pune capăt fricii, de a îndepărta jalea, de a trezi bucurie, de a spori mila” (11, 8, 51-53). Puterea verbului asumă astfel condiția unui *maximo in minimo*, cu alte cuvinte, într-un minim somatic regăsim un maxim de eficacitate, precum *El Aleph* borgesian.

Însă, pe de altă parte, se cuvine să recunoaștem un aspect opus și complementar. Există o conjuncție tainică între *limbaj* și *moarte*, pe care nu au ratat să o remarce numeroși gânditori. Brice Parain, de pildă, avertiza că „limbajul se edifică numai prin moartea individualelor”, câtă vreme discursul presupune „o lume de norme imuabile”, exigențe de raționalitate și comunicabilitate universale, care se opun devenirii perpetue și impulsurilor schimbătoare, contradictorii, ce caracterizează viața individualelor (vezi Hadot, 1995, p. 93). Înseamnă că puterea discursului nu este, în fond, altceva decât reversul imperfecțiunii sale, al *finitudinii* sale.

„Eu zic: această femeie, și imediat eu dispun de ea”, o posed la modul simbolic, mi-o apropiez, scria Blanchot (1988, p. 258). Numind, invocând numele unui lucru, al unei ființe, însăși „intimitatea ascunsă” a acesteia e scoasă „în mod primejdios la lumină”. Și totuși, când spun: „această femeie”, se mai întâmplă ceva, înspăimântător, angoasant: devin autorul omorului ei simbolic. Deoarece, exprimându-ne în termeni hegelieni, numirea aneantizează existenței *ca existenți* și face din ei „ființe ideale pentru sine”. Limbajul reprezintă prin excelență o „structură de supleanță”, *mijlocind* legătura cu lucrurile și cu oamenii în măsura în care atât lucrurile, cât și oamenii (mai precis, intențiile acestora) nu sunt niciodată *prezenți* în discursul lor: de aici, posibilitatea continuă a erorii, dar și a inducerii voite în eroare, adică a minciunii. Ne confruntăm astfel cu *fenomenul* logosului (aducere la prezență și manifestare), însă numai întrucât acesta se constituie într-un registru decalat și secund în raport cu autoafectarea inaparentă a Vieții, cu acea „interioritate radicală” (Henry, 2003, p. 41): pe de-o parte, ceea ce se arată ascunzându-se, pe de alta, ceea ce se simte fără să se manifeste, fără să se ateste, mut și continuu.



În altă ordine de idei, de vreme ce Logosul înseamnă *coerență* și menținere în registrul universal, iar viața, în toată complexitatea ei, ne pune în situații imprevizibile, complicate, care fac extrem de dificilă *consecvența* în acțiuni, s-ar părea, așa cum nota Hadot (1995, p. 93), că „cel care rămâne credincios Logosului [totodată, Rațiune universală și discurs] riscă să-și piardă viața”. E cazul paradigmatic al lui Socrate, cel care a ales să moară pentru a nu-și trăda învățătura de-o viață, credința în Logos, cel a cărui moarte devine exemplul suprem de fidelitate față de propria doctrină, o lecție de *autenticitate*. („A trăi ca un creștin e cu neputință, ca un creștin poți numai să mori”, spunea arhimandritul Sofronie. Să fie Socrate o anticipare a figurii christice, să fie lecția socratismului aceea că, până la urmă, nu poți trăi ca un filosof, mereu la înălțimea gândirii tale, fără abatere, dar că ai șansa de *a muri ca un filosof*? „Tot ce am izbutit, voi arăta-o în clipa morții”, afirma și Seneca – *Epistole către Lucilius*, III, Scrisoarea a XXVI-a.)

„Moartea lui Socrate a fost evenimentul radical ce a întemeiat platonismul” (Hadot, 1995, p. 94). Ea trebuie pusă în legătură cu teza centrală potrivit căreia „Binele este cauza ultimă a tuturor ființelor”. Afirmarea Binelui „mai presus de ființă” (*epekeina tês ousias*) și cauză ultimă e reluată în neoplatonism, fără a fi vorba doar de un postulat ontologic, ci implicând și un sens *practic*, ce reclamă acceptarea *sacrificiului de sine* pentru valorile morale superioare. Preferând să moară decât să evadeze și să-și trădeze astfel conștiința, Socrate indică, prin gestul său, „alegerea filosofică fundamentală” și, totodată, finalitatea exercițiului filosofic, a *formării* spirituale: *metamorfoza* personalității, capacitatea de a-ți reprima instinctul de conservare de dragul unor exigențe de ordin rațional. În acest sens, filosofia devine o pregătire pentru moarte (*meletê thanatou*), un antrenament, conform formulei din *Phaidon*, iar filosoful, omul care a învins teama naturală de a muri.

„Este așadar un fapt de netăgăduit, Simmias, că adevărații filosofi nu fac altceva, făcând filosofie, decât un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și că, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți” (*Phaidon*, 67 e). Întreaga activitate filosofică este văzută, în platonism, ca un efort neîncetat urmărind *desprinderea* de registrul sensibil, de fluxul înșelător al senzațiilor, de tirania dorințelor corporale. Exercițiul spiritual platonician este, în fond, un exercițiu de *separare* a

sufletului de trup, atâta cât e omeneste posibil, *încă din timpul vieții*. Trebuie însă precizat faptul că *purificarea* sufletului nu implică recurgerea la tehnici mistice și transe cataleptice. Din contră, e vorba de un exercițiu de luciditate, de permanentă conștiință și *concentrare mentală*, urmărind disciplinarea pasiunilor și a simțurilor pentru a accede la „autonomia gândirii”. Pregătirea pentru moarte echivalează astfel cu o curmare a pasiunilor și a dorințelor nerezonabile, ca și cu ridicarea de la un punct de vedere strict individual, îngust, contaminat de temeri și dorințe nerezonabile, la o viziune generală, de ansamblu, dictată de Rațiune, asupra vieții și morții, a proceselor naturale și a naturii cunoașterii veritabile. Altfel spus, pregătirea pentru moarte te face să vezi lucrurile *sub specie aeternitatis*, cum va spune Spinoza. (În această privință, platonismul își găsește o prelungire firească în gândirea elenistică, mai cu seamă în cea stoică.)

Presupozitia „gnostică” a filosofiei platoniciene e că *omul este destinat cunoașterii*. Însă adevărata cunoaștere este în chip exclusiv de ordin rațional, purtând asupra acelor matrice structurante numite „idei”, în timp ce fluxul senzorial ne contaminează în chip inevitabil „intuirea” sau „anamneza” Formelor veritabile. Rezultă că, „dacă împreună cu trupul nu ne este cu putință să cunoaștem, în toată puritatea sa, nimic”, numai moartea ar putea oferi calea de acces către o cunoaștere integrală a ființei. Iată de ce filosofia echivalează, din această perspectivă, cu o „ucenicie” a morții, cu „strădania sufletului de a se detașa cât mai mult de trup, pentru a se obișnui să se concentreze în sine, strângându-se în el însuși din toate ungherele trupului, de a trăi atâta cât stă în puterea lui, și în viața de acum și în cea care urmează, singur în sine însuși, desprins de trup ca de niște lanțuri” (*Phaidon*, 67 c-d).

Ceva în același timp fascinant și sfâșietor pare să degaje această viziune cu privire la natura filosofiei: faptul că ea nu este doar o pregătire, o *anticipare* a morții, ci *deja*, prin însăși natura ei, o *moarte* în raport cu această lume, o răsturnare a cursului firesc al vieții, o inversare a sensului fugii de moarte *înspre* moarte. Într-adevăr, cel care *practică* filosofia e, într-un fel, *deja mort* pentru *această* lume, câtă vreme își ucide exact acele înclinații, pasiuni și capricii care îl fac să fie un *individ* uman, singular, sfâșiat lăuntric, inconsecvent și contradictoriu. Prețul

pentru accederea și menținerea în registrul cunoașterii universale, al Logosului etern, pare să fie tocmai uciderea *individualității*, odată cu „terapia” pasiunilor. (Abia creștinismul, prin teologia *chipului* etern întrupat de fiecare persoană și a „măsurii” asemănării, a *unicității* punctului de vedere asupra Creației pe care îl întrupează o singură persoană, a valorii inestimabile a unei *singure* vieți, va permite accederea la universal fără o dizolvare panteistă în Unicul original și, totodată, va pregăti terenul, în mod implicit, pentru *individualismul* modern.)

Adoptând perspectiva platoniciană, „n-ar fi, într-adevăr, ridicol ca un om care s-a străduit o viață întreagă să-și apropie cât mai mult felul de a trăi de starea morții să se supere tocmai în clipa când stă să o dobândească?” (67 d-e). De fapt, în măsura în care *curajul* asumă ca dimensiune constitutivă lupta cu teama, cu îndoiala, adică o doză de risc asumat, de imprevizibil, filosofilor nici nu li s-ar potrivi la propriu eticheta de „curajoși”, pare să spună Platon: „exceptând pe filosofi, toți oamenii sunt curajoși numai când sunt plini de frică, numai când se tem” (68 d). Însă filosofii au învins de mult *teamă* de moarte, seninătatea lor e netulburată de grijile zilnice, iar perspectiva sfârșitului pământesc e un prilej de bucurie și speranță, pentru că reprezintă promisiunea „cunoașterii pure” (68 b).

Desigur că tot acest sublim discurs se întemeiază pe o *credință* filosofică, și anume pe credința că omului îi este hărăzită cunoașterea absolută... Chiar și fără a deține o atare certitudine radicală, *terapia* sufletească pe care o implică activitatea filosofică își vădește însă *raționalitatea*, precum și foloasele în viața de zi cu zi. Un motiv pentru a te supune unei asemenea „terapii”, motiv subliniat cu multă vigoare în platonism, îl constituie chiar puterea teribilă a „inconștientului”, adică a ceea ce Platon numește „partea sălbatică a sufletului”, cea care, așa cum se arată în *Republica* (571 d), dacă e scăpată de sub controlul rațiunii, riscă să se transforme în niște monștri ce nu ezită să facă din orice ființă vie obiectul propriilor impulsuri sexuale, ba chiar criminale. Doar exercițiile spirituale zilnic reiterate ne pot elibera de sub tirania pasiunilor.

A formula tranșant, în acest context, faptul că menirea filosofiei e „antrenamentul pentru moarte” a reprezentat una dintre cele mai curajoase și mai semnificative decizii din istoria gândirii. Hadot arată că acest dicton platonician va fi de căpătâi și pentru filosofi de marcă ostili

platonismului, precum Epicur, în Antichitate, sau Heidegger, în contemporaneitate. Înțelegem de aici un lucru de cea mai mare importanță: posibilitatea de a interpreta în maniere foarte diferite „pregătirea pentru moarte” și, pe această bază, decizia fundamentală a alegerii unei vieți, decizia cu privire la modul de viață implicat de raportarea implicită, dar permanentă, la *sfârșit*.

Dacă e adevărat că „nici soarele, nici moartea nu pot fi privite în ochi”, după cum spunea La Rochefoucauld, filosofi s-ar părea că sunt singurii muritori angrenați în această aventură extremă. Oricât de diferite ar fi interpretările pe care le degajă asumarea sfârșitului iminent, e limpede că toate solicită o atitudine spirituală indispensabilă: *luciditatea*. Însă, în timp ce pentru platonicieni, cel care „gustă” din caracterul etern al gândirii nu se teme de separarea de trup, pentru epicurieni, conștiința morții și finitudinea asumată ne solicită să acordăm „o valoare infinită fiecărei clipe” (vezi Hadot, 1995, p. 95). Așa cum am precizat anterior, „arta de a trăi” implicată în epicureism convertește conștientizarea caracterului *contingent* al existenței într-o atitudine cu un substrat religios *sui generis*, adică într-un sentiment de recunoștință pioasă față de orice clipă trăită. În fine, pentru stoici, conștiința morții este „*ucenicia libertății*”. Montaigne (1958, p. 88), reluând o formulă ce aparținea lui Seneca, arăta că a *învăța* să mori înseamnă a te *dezvăța* să fii sclav, a te elibera de tirania dorinței și a ambițiilor lumești, ideea deja exprimată de Epictet într-un mod tranșant: „Păstrează în fața ochilor, zi de zi, moartea (...) și atunci nu vei mai avea gânduri abjecte, nici dorințe excesive” (*Manualul*, 29 [21.1]). În fond, dacă *atenția* la clipa prezentă constituie „cheia exercițiilor spirituale”, cum am încercat să arăt anterior, abia corelarea atenției cu asumarea posibilității iminente a morții conferă primei semnificația ei plenară, adică îți oferă motivul temeinic pentru care trebuie să fii întotdeauna atent, înțelegând valoarea inestimabilă și irecuperabilă a fiecărui moment.

În acest punct, se conturează o alternativă asupra căreia deja am atras atenția în câteva rânduri, dar pe care aș dori să o abordez frontal mai târziu, introducând în ecuație și semnificația *atenției* în creștinism. E posibil ca același „fapt de conștiință”, înțelegerea plenară a caracterului iminent al morții, să determine un acut sentiment de responsabilitate



morală, ca în cazul stoicilor, dar și o foame de trăire în stare brută, neinterpretată, însoțită de prăbușirea în derizoriu a oricărui proiect de lungă durată, ca și de refuzul oricărui sacrificiu major în numele unui Bine îndepărtat și improbabil. În acest caz, *veghea* stoică e înlocuită de *relaxarea* epicuriană, sau chiar de reprimarea oricărei ispite de a credita existența cu un sens superior și o finalitate expiatoare: substituind „calitatea experiențelor prin cantitatea lor”, repetăm gestul „omului absurd” camusian – în anumite privințe, un avatar modern al atitudinii epicuriene față de viață.

Revenind acum la doctrina platoniciană, se cuvine subliniat încă o dată faptul că terapia pasiunilor și *concentrarea* mentală pe care o implică exercițiile spirituale sunt menite să determine o conversie (*metastrophê*) sufletească a filosofului. Acesta accede la „perspectiva gândirii pure”, de la înălțimea căreia preocupările și plăcerile noastre lumești sunt cele care se cufundă în derizoriu. Platonismul anticipează în atare privință exercițiul stoic al „privirii de sus”, prin care se urmărea dobândirea seninătății și a măreției sufletești atunci când ești încercat de nenorociri. (În fond, tema distanțării de datele existenței individuale, distanțare sinonimă cu grandoarea sufletească, *megalopsychia*, va ocupa un loc-cheie atât în etica aristotelică a virtuții, cât și în cea stoică.)

Găsesc potrivit, în acest context, să insist asupra unor ilustrări moderne ale exercițiului atât de important al „privirii de sus”, complementar celui al atenției. Un celebru text poetic constituind, în întregime, o explicitare a acestui gen de exercițiu este *Scrisoarea I* de Eminescu (1982). Introducând din debutul poemului motivul *lunii*, care permite zborul imaginar pe deasupra pământului și perspectiva „cosmică” asupra zbuciumului și frământărilor existenței („Lună tu, stăpân-a mării, pe a lumii boltă luneci / Și gândirilor dând viață, suferințele întuneci; / Mii pustiuri scânteiază sub lumina ta, fecioară (...) Vezi pe-un rege ce-mpânzește globu-n planuri pe un veac, / Când la ziua cea de mâne abia cuget-un sărac...”), exercițiul spiritual se concentrează apoi în figura „bătrânului dascăl”, pentru care, „uscățiv, așa cum este, gârbovit și de nimic, / Universul fără margini e în degetul lui mic”. În acest context, poetul resuscitează funcția *terapeutică* a fizicii, mai precis, a *cosmologiei*,



contrapunând fragilității și mizeriei umane capacitatea spirituală de a accede la o viziune de ansamblu ce înglobează geneza și extincția cosmică. Am văzut că fizica era văzută în Antichitate ca suport al unor exerciții spirituale cu caracter contemplativ, vizând detașarea de grijile cotidiene, lucru probat de atâtea referințe din Plutarh, Marcus Aurelius ori Seneca. Eminescu pare astfel a construi, în cunoștință de cauză, un scenariu similar acestor exerciții stoice care plasau omul în poziția de contemplator neangajat al „spectacolului lumii”: „Iar în lumea asta mare, noi copii ai lumii mici, / Facem pe pământul nostru mușuroaie de furnici; / (...) Muști de-o zi pe-o lume mică de se măsură cu cotul, / În acea nemărginire ne-nvârtim uitând cu totul / Cum că lumea asta-ntreagă e o clipă suspendată, / Că-ndărătu-i și-nainte-i întuneric se arată...”

Aș vrea să mai evoc un tip de „pregătire pentru moarte” redescoperit în zilele noastre într-o carte de epistemologie „borgesiană” ce a provocat multe valuri la apariția ei: *Gnoza de la Princeton* de Raymond Ruyer (1998). Acest filosof enciclopedic înscenează un enorm sistem de gândire ce combină, într-un limbaj extravagant, interpretarea unor date ale științelor contemporane cu diverse teme ale înțelepciunii antice, cu precădere orientale. Savuroasa carte se încheie cu o serie de așa-numite „montaje în fața morții” (pp. 306-311), propunerea unor „exerciții auxiliare împotriva angoasei suscitade de dispariția individualității”. Miezul doctrinei și, de aici, sensul exercițiilor spirituale este însă o combinație de „neognosticism” și filosofie indiană, urmărind respingerea hotărâtă a ideii de nemurire *personală*, dar accentuarea caracterului *sacru* al morții, ca „trecere spre altă formă de viață”. „Dacă «zeii nemuritori» dispar, pentru a fi înlocuiți de Dumnezeu etern, nemurirea sufletului devine atunci reîntoarcerea la Dumnezeu etern” (Ruyer, 1998, p. 306). Indivizii pot fi priviți ca actualizarea unor „Idei” divine, însă cu „autonomie provizorie”. Moartea echivalează atunci cu *trezirea* din vis, moment în care „eul mnemic” *se topește* în „eul central”, altfel spus, cu o autoanihilare a conștiinței individuale și o contopire cu perspectiva unică și globală: „în acest sens, a muri nu înseamnă a te reîntoarce în neant, ci a redeveni Dumnezeu unic. Indivizii în viață sunt «celelalte euri», fascinate, ale lui Dumnezeu. Moartea le deschide fascinațiile închise” (p. 307). Împrumutând apoi limbajul masoneriei speculative, Ruyer echivalează această

explicație a fenomenului morții cu „trecerea la Orientul etern” sau „Inițierea supremă”. (Aș remarca în acest context, încă o dată, ceea ce consider a fi substratul *religios* al unei tensiuni emblematice pentru modernitatea „târzie”: pendularea între un budism fără Buddha, seducător prin dizolvarea oricărui înțeles ferm al conceptului de identitate personală, și un creștinism fără Hristos, sesizabil în reafirmarea valorizantă a „chipului”, a persoanei, a interiorității „radicale” a ființei umane.)

Dacă acesta e miezul teoretic al doctrinei „neognostice” conturate de Ruyer, eliminarea angoasei inevitabile provocate de gândul disoluției individului se face printr-o serie de „montaje” care amintesc foarte mult de exercițiile promovate în filosofia elenistică și romană, cu precădere în cea epicuriană, exerciții destinate să ne elibereze de spaima morții. Iată o parte dintre aceste *montaje*:

„*Al milionulea fluture*: Stoluri enorme de fluturi pot lua, în cursul migrației, o direcție greșită, pierzându-se în ocean. Al milionulea fluture care piere în felul acesta (sau al 27301-lea) era tot atât de îndreptățit ca noi să se cramponeze de individualitatea lui”.

„*A redeveni nou-născutul care am fost*: Vi se promite că, în clipa morții, veți redeveni instantaneu – printr-o buclă a lui Gödel, sau mai curând a lui Reichenbach, în linia Dvs. a timpului – nou-născutul care ați fost. Cu ce ați fi mai bogați, dat fiind că experiențele Dvs. vor fi, ipotetic, exact aceleași, fie că ele constituie ori nu o a doua viață (numeric) sau a nu știu câta? În ce măsură a «supraviețui» se deosebește de «a lua viața de la capăt»?”

Un alt montaj imaginar presupune „*anihilarea momentană*”: „Dacă vi s-ar propune o anihilare absolută timp de cinci ore, știind cu certitudine că veți reveni la viață, reînnodându-i firul, experiența n-ar avea nimic înfricoșător. Toată lumea consimte, fără a tremura, la o anestezie generală”. De fapt, am putea să considerăm că o anestezie generală presupune o anihilare „tot atât de absolută ca moartea” a individualității noastre, și că, „la ieșirea din anestezie”, o „a doua individualitate reia aceeași memorie. Dar acest fapt n-o privește întru nimic pe prima individualitate. Și «cine» știe că e aceeași memorie? Prima individualitate în niciun caz, dat fiind că a fost anulată”. La acest nivel, respingând doctrina metempsihozei în forma tradițională, Ruyer scoate în evidență doza de adevăr implicată de o atare credință: persistența conștiinței în Univers,

aceasta reapărând „cu fiecare nou-născut, *ca și cum* ar fi continuarea unei alte conștiințe. Fiul seamănă cu tatăl, e *ca și cum*, în el, tatăl ar ieși dintr-o anestezie”.

„*Viața «nu poate fi pierdută»*: Evident, nimeni nu-și pierde viața, prin definiție, dat fiind că nu mai există cine s-o piardă” (reformularea celebrei teze a lui Epicur: Moartea este ceva indiferent, fiindcă atâta timp cât noi suntem, moartea nu există, iar în clipa când moartea vine, noi nu mai suntem).

„*Simțea nevoia să moară...* Moartea, după o boală gravă sau o viață istovitoare, e o nevoie naturală”.

„*Bei-Jing și anul 2000*: Moartea e o limitare în timp: nu voi vedea anul 2000, și nici unul dintre oamenii în viață nu va trăi în anul 3000. De ce să sufăr de această limitare în timp, când nu sufăr aproape deloc de limitarea mea în spațiu? Nu voi vedea niciodată Bei-Jing-ul, și nimeni de pe Pământ nu-i va vedea pe locuitorii nebuloasei Andromeda” (Ruyer, 1998, pp. 307-310).

Aș dori să ofer și exemplul unui altfel de „montaj în fața morții” contemporan, preluat din romanul „parabolic” al lui Kurt Vonnegut, *Abatorul Cinci* (1983):

„Lucrul cel mai important pe care l-am învățat pe Tralfamadore este că, atunci când cineva moare, moartea este doar o *aparență*. Persoana respectivă rămâne de fapt foarte vie în trecut, drept care e o prostie ca oamenii să jalească la înmormântare. Toate clipele, trecute, prezente și viitoare, au existat și vor exista veșnic. Tralfamadorienii contemplă toate aceste clipe separate la fel cum contemplăm noi un perete al Munților Stâncoși, de pildă. Ei văd cât sunt de permanente toate aceste clipe și pot privi orice clipă care-i interesează. Ideea că o clipă urmează alteia ca niște mărgelile înșirate pe o ață și că, odată trecută, clipa s-a dus pe vecie este doar o închipuire a noastră, a celor de pe Pământ.

Când vede cadavrul cuiva, orice tralfamadorian socotește că respectiva persoană se află în acel moment într-o stare proastă, dar că ea se simte perfect într-o mulțime de alte momente. Ei bine, și eu când aud acum pe cineva că a murit, pur și simplu ridic din umeri și spun același lucru ca și tralfamadorienii, adică «Așa merg lucrurile»” (Vonnegut, 1983, p. 46).

Revenind acum la cadrele istorice ale filosofiei grecești, aş remarca o formulă extrem de penetrantă, de sorginte plotiniană de data aceasta, vizând aceeaşi abolire, prin moarte, a principiului *individuației*: „erai deja Întregul, dar pentru că ți s-a mai adăugat ceva, ai devenit mai puțin ca Întregul” (vezi Plotin, *Enneade*, VI, 5, 12, 19-29). Ceea ce se adaugă, fiind altceva decât Totul, aşadar decât ființa, este de ordinul neființei. Rezultă de aici paradoxul individuației la Plotin: *un adaos de neființă!* Pentru filosoful neoplatonician, Întregul nu trebuie „să vină”, să *ec-siste*, pentru a fi prezent, adică pentru a *fi* pur și simplu; dacă nu e „aici”, dacă Întregul nu e prezent sau mai bine zis dacă tu nu te simți parte integrantă a lui, înseamnă că *tu* ești cel care s-a îndepărtat de perspectiva întregului, cel care a întors spatele Totului. (Să remarcăm încă o dată diferența manifestă între o contemplație de natură mistică dizolvantă pentru individuație, echivalând cu o contopire în Unul original, și sensul creștin al „îndumnezeirii” ca progres fără sfârșit, ca finalitate fără capăt întru asemănarea cu Dumnezeu, confirmând *singularitatea* perspectivei asupra Divinului întrupată de fiecare *persoană* umană.)

Nu putem omite să aducem în discuție, în acest context, modul în care *neoplatonismul* perpetuează sensul și caracterul exercițiilor spirituale moștenite de la Platon, sporindu-le însă complexitatea și conferindu-le o dimensiune *mistică* ce nu era explicit prezentă în doctrina originală. *Desăvârșirea* spirituală joacă aici un rol central, treptele progresului spiritual corespunzând gradelor de *virtute*. În plus, exercițiile spirituale sunt dublate și oarecum susținute în neoplatonism de o asceză *fizică*, implicând, printre altele, dieta vegetariană. Abia în aceste condiții exercițiile spirituale își relevă semnificația existențială plenară, contemplația (*theôria*) aducătoare de fericire nefiind, arăta Porfir, rezultatul acumulării de cunoștințe abstracte, ci al efortului de a converti în practică învățăturile filosofice, de a te strădui ca ceea ce înțelegi să devină pentru tine „*natură și viață*” (vezi Hadot, 1995, p. 100).

Caracterul exercițiilor spirituale în neoplatonism este cel mai bine evidențiat prin referire la Plotin. Acesta recomanda un soi de reducere „fenomenologică” pentru a putea înțelege natura unui lucru, o împarantezare a tot ceea ce nu aparține în chip esențial acelui lucru, însă dublată sau mai degrabă *făcută posibilă* de o curățire a propriului sine



și de introspecție. Miza exercițiilor nu e o cunoaștere de dragul cunoașterii, ci propria desăvârșire spirituală: „Nu te opri niciodată din sculptarea propriei statui, până când lumina divină a virtuții nu strălucește în tine” (vezi *Enneade*, I, 6, 9, 8-26). Plotin recurge la metafora sculpturii ca *afereză* („ex-tragere” a statuii din blocul de piatră în care aceasta se găsea fixată în chip natural, îndepărtând straturile de materie care o ascundeau, concepție emblematică pentru modul în care anticii înțelegeau arta sculpturii) pentru a descrie efortul de perfecționare morală ca un efort de curățire a sinelui de tot ceea ce îi este acestuia străin și extern; filosoful neoplatonician se apropie astfel, în mod implicit, de coordonatele teologiei creștine a *chipului* nepieritor. („Pentru antici, sculptura era o artă care «îndepărta», în opoziție cu pictura, o artă care «adăuga»” – Hadot, 1995, p. 102)

În aceeași ordine, neoplatonismul insistă, în linia sugerată de Platon în *Scrisoarea a șaptea*, pe nevoia de pregătire spirituală și exersare îndelungată pentru a deveni capabili de *înțelegere*. De fapt, în platonism avem de-a face cu un *chiasm*, conform căruia cunoașterea este în ultimă instanță un exercițiu de purificare morală, iar purificarea morală, terapia pasiunilor etc., o condiție pentru cunoașterea veritabilă. Pentru a ilustra această teză, să remarcăm, de pildă, faptul că toate argumentele cu privire la caracterul nemuritor al sufletului, expuse în dialogul *Phaidon*, nu sunt decât materia unor *exerciții* care să ne pregătească pentru eventuala survenire a *conversiei* sufletești. Nu poți înțelege natura adevărată a sufletului și ce înseamnă „nemurirea”, par să spună platonicienii, dacă propriul tău suflet nu e curat, nu e purificat de pasiuni și tendințe care îl împing în exterior și îi distrug „con-centrarea”.

În fine, pentru a clarifica semnificația cunoașterii și a filosofării în neoplatonism, mai merită amintită distincția plotiniană între „*instrucția*” despre Unu, adică o formă de cunoaștere din exterior, uzând de analogii, și *calea către Unu*, implicând pregătirea sufletească, purificarea și virtutea (vezi *Enneade*, VI, 7, 36, 6-9). Scopul nu este doar să cunoști Binele de o manieră teoretică, formală, ci să te *identifici* cu Binele, „sublimându-ți”, așa cum se va spune mai târziu, propria individualitate. În momentul în care se petrece această *metamorfoză* a Eului, arată Plotin, „cel care vede nu-și mai vede obiectul, pentru că în acea clipă nu se mai deosebește de acesta; nu mai are impresia a două lucruri diferite, pentru că, într-un



sens, *a devenit altul*. Nu mai este el însuși, nici nu-și mai aparține sieși, ci este una cu Unul, așa cum centrul unui cerc coincide cu centrul altuia” (*Enneade*, VI, 9, 10, 14-17).

(Aș recurge aici la o mică digresiune: acest sens *mistic* al cunoașterii ca o *contopire cu Unul* poate fi negat de pe poziții epistemologice de factură modernă, afirmând, așa cum procedează, de pildă, Mircea Florian (1993, p. 113), că nu putem vorbi de cunoaștere dacă nu presupunem o doză infimă de *distanță* între cunoscător și cunoscut. De vreme ce trăirea mistică nu îngăduie, pe moment, această distanțare, ar rezulta că orice descriere a unei „experiențe mistice” – ca și orice tentativă de *explicare* a acesteia – nu poate surveni decât fie atunci când încă nu ai avut respectiva experiență, fie după ce nu o mai ai. Însă această recunoaștere a caracterului *inefabil* al trăirii mistice poate fi întoarsă chiar împotriva explicațiilor oferite de Florian: dacă misticismul e redus la sentimentul unei contopiri cu Absolutul, este pentru că, în realitate, *nu poate fi explicat*. S-a ales „explicația” cea mai simplă, în condițiile în care orice explicație era oricum *la fel de inadecvată*. Ești la fel de îndreptățit să spui că Florian oferă o explicație prea simplă sau nu îndeajuns de simplă, câtă vreme recunoști că *orice* tentativă de conceptualizare a experienței mistice este ca nisipul scurs printre degete sau precum „gheața la grătar”.

În altă ordine însă, dacă e adevărat că nu poate fi negată necesitatea acelei *distanțe* minimale între subiect și obiect în actul cunoașterii, nu e oare la fel de necesară și o minimală *afinitate*, „înrudire” sau, mai prudent formulat, concordanță între cei doi termeni ai raportului epistemic?

„Asemănătorul cunoaște pe asemănător”. Aceasta e teza de căpătâi a „epistemologiei” antice, postulat care s-ar putea să denote, din punctul de vedere al filosofiei moderne și al „proiectului iluminist”, un „misticism” subiacent viziunii anticilor cu privire la structura fundamentală a cunoașterii. Un grec putea afirma, în chip tranșant, că „e totuna a gândi și a fi”, deoarece a cunoaște solicita, în chip original, a deveni „una” cu lucrul cunoscut, a te împărtăși de la el și a-l *com-unica*.

Iată de ce sunt tentat să afirm că acea *disociere* între „subiect” și „obiect”, stipulată de Florian, în acord cu spiritul filosofiei moderne, deși corectă, este insuficientă, unilaterală. Și tocmai această insuficiență sau

mai degrabă „amnezie” cu privire la posibilitatea originară a cunoașterii e cea care îi permite lui Florian să disocieze categoric „misticismul” de „credință”).

Nu aş vrea să închei expunerea despre ce însemna „a învăța să mori” în contextul exercițiilor spirituale promovate de filosofi antici fără a evoca și o perspectivă care, cel puțin la prima vedere, pare să fie în complet dezacord cu teza noastră de plecare. Mă refer la un paragraf incitant din *Tratatul despre moarte* al lui Jankélévitch (2000), paragraf sugestiv intitulat „A muri nu se învață”.

Textul pleacă de la sublinierea ambiguității pe care o comportă ideea de „pregătire pentru moarte”, considerată a fi preocuparea cotidiană „a practicianului «exercițiilor» spirituale” (folosesc chiar sintagma lui Jankélévitch). Pe de-o parte, suntem conștienți că înaintarea în vârstă ne sporește cu fiecare clipă șansele de a muri, accentuând deteriorarea organică; pe de altă parte însă, „în măsura în care orice prezent valorează cât un alt prezent iar omul viu se află în viață atâta timp cât nu e mort, și aceasta până în ultima secundă, moartea este întotdeauna tranșantă și transcendentă” (Jankélévitch, 2000, p. 261). Cu alte cuvinte, chiar dacă moartea este *limita* de care ne apropiem continuu pe parcursul unei vieți, ea rămâne mereu *cu totul alta* decât viața. Și atunci, cum să te pregătești, să te „antrenezi”, pentru această *alteritate* radicală, pentru această *surpriză* absolută?

În *Phaidon*, Platon pare într-adevăr să ne invite „la o ucenicie a morții, la o propedeutică mortifiantă, la un fel de gimnastică spirituală care ar fi ocupația cotidiană a filosofilor; i se întâmplă chiar lui Platon să vorbească despre un itinerar, *pareia*, la fel ca filosofi morții treptate: a te pregăti (*parascheuazesthai*) înseamnă în esență a contracta obiceiuri noi (*ethisai*) și a te exersa în a dezlega *vinculum*-ul, a vedea fără ochi, a percepe fără organe, a concepe esențele cu gândirea pură (...) Dar faptul însuși că înveți să mori pe parcursul întregii vieți, că aceste studii nu au sfârșit și că, în opoziție cu studiile tehnice, ele rămân mereu neterminate ar putea demonstra caracterul stagnant al unei astfel de «pregătiri»” (p. 262).

„S-ar putea ca pregătirea pentru moarte să nu fie decât o glumă răutăcioasă”, continuă Jankélévitch. Putem decela mai multe argumente

în acest sens. Mai întâi, moartea nu e ceva care să poată fi exersat, pentru că „nu putem învăța un act simplu și indivizibil”, ci doar „mișcările ce se lasă descompuse în elemente distincte sau cunoscute bucată cu bucată”. Actul de a muri nu comportă părți sau o succesiune de mișcări și nu durează decât o clipă; or, „clipa nu se învață”, așa cum începutul nu se învață și nu se perfecționează, ci doar *se începe*. Apoi, „ne exersăm să suportăm suferința, boala și circumstanțele particulare ale morții, așa cum ne antrenăm, în activitatea cotidiană, pentru efortul athletic; dar a muri nu este nicidecum o muncă: în ipseitatea morții nu întâlnim nici obstacol, nici rezistență, nici materie pentru antrenament” (p. 263). Un alt motiv care pune la îndoială seriozitatea ideii de „învățare” a morții este evidența faptului că „nu murim decât o singură dată”, ceea ce exclude posibilitatea unui antrenament efectiv, a unor „repetiții” sau încercări succesive, condiții ale oricărei „ucenicii” veritabile. În fine, ce sens ar putea avea pregătirea pentru ceva „niciodată văzut, niciodată trăit” de cineva de aici, pentru un eveniment despre care nimeni nu ar putea da cea mai mică mărturie care să poată fi probată?

În aceste condiții, moartea reprezintă, de fapt, singurul lucru cu care nu te poți vreodată *obișnui*, „singurul eveniment biologic la care viul nu se adaptează niciodată” (p. 264), constituind, din acest motiv, momentul unei absolute *surprize*: „oricare ar fi precauțiile noastre, moartea ne ia întotdeauna prin surprindere”. „A nu te lăsa surprins de moarte” nu ar însemna, de aceea, în limbaj teologic, decât a nu muri „neîmpărtășit”, crede Jankélévitch. Acest caracter nu doar implacabil, ci și „imprevizibil” al morții proprii ar fi, de asemenea, și rațiunea pentru care nu poți avea certitudinea modului în care un om se va comporta în ultimul ceas, oricât de „pregătit” ar părea, de împăcat sau de curajos în circumstanțe obișnuite.

Cred că putem consimți fără mari rezerve la toate cele afirmate de Jankélévitch. Să decupăm totuși o singură sintagmă: „ne exersăm să suportăm suferința, boala și circumstanțele particulare ale morții”.

De fapt, tocmai despre așa ceva este vorba: e limpede că nu te poți antrena pentru ceea ce este complet necunoscut, e limpede că moartea nu se poate propriu-zis *învăța*, deoarece ea rămâne surpriza prin

excelență; *a învăța să mori înseamnă de fapt a învăța să trăiești asumându-ți în chip permanent, dar subiacent, iminența sfârșitului*. În acest sens, moartea echivalează cu orizontul ce conferă exercițiilor spirituale deplina lor semnificație existențială, conștiința morții reprezentând cu totul altceva decât faptul de a trăi obsedat de gândul morții. „Amintește-ți că nimeni nu pierde altă viață decât cea pe care o trăiește și că nimeni nu trăiește altă viață decât cea pe care o pierde”, sfătuia Marcus Aurelius (II, 14). La care am putea adăuga ideea finală a lui Jankélévitch (2000, p. 445): „viața veșnică, adică faptul indelebil de a fi fost, e un cadou făcut de moarte persoanei vii”; „faptul de a fi fost e inalienabil” (p. 451).

Să menționăm și că exercițiul „pregătirii pentru moarte” comporta, în viziunea anticilor, o dublă funcție:

(a) Concentrarea pe o *anumită* acțiune ca și cum ar fi ultima pe care o vei mai îndeplini. (De unde și întrebarea: „Ai mai vrea să faci ceea ce faci în acest moment dacă ai ști că este ultimul lucru pe care îl vei mai întreprinde?” Aici ar putea să rezide un criteriu de testare a *valorii* unei acțiuni care să constituie o alternativă la aspectul selectiv al Eternei Reîntoarceri nietzscheene: pentru tot ceea ce faci, să te întrebi dacă „mai vrei lucrul acesta încă o dată și încă de nenumărate ori” – vezi Fr. Gros, notă la Foucault, 2004, p. 465 și Nietzsche, *Știința voioasă*, 1994, p. 209.)

(b) Posibilitatea de a accede în orice moment la o viziune *de ansamblu* asupra propriei existențe, adică posibilitatea unei *autoevaluări* a întregii vieți pe care ai trăit-o până la acel moment.

A învăța să mori echivalează în fond cu un exercițiu de *acceptare*: înveți să accepți caracterul inevitabil al sfârșitului și fragilitatea vieții, te *împaci* cu moartea, adică *trăiești* în așa fel încât să poți afirma, pe deplin convins, că în orice clipă ar surveni moartea, ai sentimentul că ți-ai trăit viața așa cum tu însuși ai ales, nu la întâmplare și nu în funcție de anumite conformități, convenții sau așteptări ale celorlalți. Nu te antrenezi pentru *clipa* morții, așa ceva nu este, desigur, cu puțință, ci te hotărăști pentru o viață care să reflecte propriile tale alegeri, astfel încât, la capătul ei, să nu fii cotropit de un sentiment adânc de disperare, de senzația acută de irosire sau de regrete majore. Ce înseamnă acest lucru

pentru fiecare, cum se câștigă o atare seninătate sau măcar orientare existențială, sunt chestiuni care variază în chip extrem de la om la om și de la doctrină filosofică la doctrină.

Unii simt nevoia să poată afirma că au realizat ceva notabil în viață, alții se consolează cu gândul că vor supraviețui prin urmași; unii vor ca viața lor să fi însemnat ceva pentru ceilalți și ca trecerea lor prin această lume să fi fost semenilor de folos; pentru alții, e suficient să poată spună că au trăit din plin, înfruptându-se din toate plăcerile vieții, nerefuzându-și nimic, experimentând totul. Dar poate că, fără a implica o orientare creștină sau generic religioasă, e nevoie să admitem un sens al *judecății* indispensabil împăcării cu moartea. Cu alte cuvinte, poate că, indiferent de scenariu, a fi *pregătit* să mori presupune ceva de genul acesta: să poți afirma că, dacă ar exista așa ceva ca o Judecată finală a propriei vieți, „verdictul” ei ar reflecta pe deplin alegerea *ta*. Cel puțin aici, nu vei putea fi judecătorul *întregii* tale vieți; după ce ai încheiat conturile cu această viață, nu mai ești aici, ca să poți trage linie (încă o cale de a pricepe acel straniu imperfect din miezul formulei aristotelice a „esenței individuale”, *to ti ên einai*). Dar te poți proiecta în Celălalt, pe orizontală sau verticală, și afirma: dacă moartea ar veni acum, cel care ar avea acces la *întreaga* mea istorie personală (înscrisă în limitele celor două evenimente majore la care nu am fost propriu-zis *de față*, nașterea și moartea) ar putea emite o judecată finală în care să *mă recunosc* pe de-a-ntregul.

\*\*\*

Probabil că toți ne întrebăm, la un moment dat, în ce măsură suntem produsul lecturilor noastre. S-a vorbit foarte mult despre *bovarism*, despre o manieră neautentică, bolnăvicioasă, autoiluzionantă, de a suprapune peste datele concrete ale existenței personale scenarii fictive, transportate din cărți, din romanele de dragoste și de aventuri. Fără îndoială că un asemenea refuz de a-ți construi propria poveste, substituindu-i coordonate străine, importate *en gros*, duce la faliment existențial, din cauza feluritelor și inevitabilelor nepotriviri între situațiile și personajele de poveste și întâmplările hărăzite ție în realitate. Însă aici am acum în vedere cel mai profund nivel al căutării personale, adică un aport *inevitabil* al lecturilor noastre la edificarea propriului „sine”.



„Spune-mi ce citești ca să-ți spun cine ești”? Nu, desigur că nu e atât de simplu. În „lumea textului” se înfiripă mereu alchimia discretă ce convertește raportul dintre cauză și efect într-o dublă condiționare, în *sinergie*. Cu toții avem experiența lecturii (pentru a evita o serie de explicații suplimentare, mă rezum la lectura de opere literare sau filosofice, fără să insinuez că filosofia nu ar fi decât un „gen literar”). Începi să citești: un roman, o carte de poezie sau un eseu filosofic. Dacă reușești să pui între paranteze grijile și temerile care te frământă la acel moment, vei percepe, neîntârziat, „semnele” operei: poate fi, la o adică, un singur cuvânt sau o imagine de importanță secundară în economia textului, ceea ce contează e să simți acea „înrudire” secretă cu opera, să deslușești invitația abia șoptită căreia nu vei întârzia să-i dai curs.

(Pentru că „esența limbajului este ospitalitatea”, așa cum nota Lévinas – 1999, p. 273; și chiar dacă ospitalitatea nu se poate exercita decât „filtrând” și alegând, așadar violentând, refuzându-i pe unii și expunându-te, la rândul tău, eventualului lor refuz, chiar dacă o Lege *necon-ditionată* a ospitalității este o imposibilitate pură, așa cum adăuga Derrida – 1997b, p. 71 –, tocmai această „experiență a imposibilului” traversează de la un capăt la altul idiomurile noastre private, constituindu-le pe temeiul aceleiași aspirații *mesianice* la sens și înțelegere universală.)

E de ajuns astfel să simți un mic imbold, să simți că opera nu îți este pe de-a întregul indiferentă, în straniețea și unicitatea ei (straniețate *a operei*, nu a ceea ce a fost „pus în operă”, gânduri și simțăminte: fiindcă „nimic din ce-i omenesc nu mi-e străin”, accesul e mereu posibil, dacă mă găsesc într-o dispoziție favorabilă). Să simți că află o cale de adresare – pentru ca rezonând, să amplifici această presupusă mișcare a operei înspre tine, mișcându-te încă mai mult înspre ea: într-un cuvânt, *emoționându-te* (*ex-movere, é-mouvoir*).

Emoția mi s-a părut mereu a fi un asemenea *prilej pentru sens*, pe care de cele mai multe ori îl ratăm; invers, dacă ceva nu îți *dă* nimic de înțeles, nu cred că îți poate suscita vreo emoție. (Ca să fiu mai explicit: consider că ți se *dă* ceva de înțeles și atunci când nu reușești să

exprimi în cuvinte acel „ceva”; de fapt, aceasta e situația frecventă.) Dar în rarele cazuri când prilejul nu e ratat, avem șansa „intrării în operă”. (Încă o paranteză: sper să fie limpede că nu urmăresc să schițez o teorie a fuziunii *empatice* cu „autorul”, de aceea am și evitat acest nume, vorbind doar despre „text” și „operă”; foarte simplu spus, contează ca opera să te facă să simți *ceva*, nu să simți ce a simțit autorul în momentul creației, lucru dacă nu imposibil, atunci oricum irelevant.)

„În operă” nu intri însă ca un vizitator, ca un turist în lumea propusă de text; așa cum atâția esteticieni au subliniat, opera nu este decât o matrice, o „grilă” cu multiple zone de „indeterminare”, iar receptorul este cât se poate de activ în procesul estetic, devenind un adevărat partaș la creație, umplând contururile operei cu propria sa imaginație, cu propriile sale impresii și experiențe.

Importante cred că sunt cele două momente: cel al întâlnirii cu opera și cel al „întoarcerii în peșteră”. Să vorbim acum despre cel de-al doilea. Opera care te-a mișcat nu te va lăsa neschimbat. Odată ce ai participat la miracolul operei, îmbogățind-o cu sensurile tale, e important să te întorci în lume îmbogățit; după ce emoția trezită de operă a fost un prilej pentru *sens*, ea devine acum și un prilej pentru *înțelegerea de sine*. („A te înțelege în fața textului” e tema centrală a hermeneuticii ricœurienne.) Lucrul acesta e încă și mai dificil de explicat, fără a cădea în „impresionisme”. Niciodată lanul de floarea-soarelui nu va mai arăta la fel, după ce ai contemplat un tablou de Van Gogh, spunea odinioară Artaud. Marile opere, cele a căror întâlnire îți marchează existența, sunt cele care *îți schimbă lumea pentru că îți schimbă privirea*, adică îți modifică în chip decisiv „perspectiva”.

Dar până la ce punct? Până la ce punct ești *produsul* experiențelor tale, pentru a generaliza acum? Există totuși un „sine”, dincolo de toate aceste „înțelegeri de sine” prin prisma operelor? Pe fundalul lor? La capătul lor? Este „sufletul” meu doar un semnificant disponibil, un vehicul pentru sensurile „altora” (care vor fi fost la rândul lor vehiculați, contaminați de ideile și trăirile indirect exprimate de „alții”, ș.a.m.d.)? Este SUFLETUL meu (care „eu”?) doar un TRUP, posedat periodic de alte și alte stiluri, maniere și perspective asupra lumii? Sau, cel mult, rezultanta accidentală și fatalmente provizorie (până la o nouă „lectură”) a îmbinării acestor perspective?

Mă gândesc la cei pentru care lectura e la fel de necesară ca respirația. (Iar faptul că suntem din ce în ce mai puțini nu înseamnă, în niciun caz, că există un plus de *autenticitate* la nivel mondial, ci, din contră, semnalează faptul că omenirea este supusă, în general, unor condiționări și nivelări mult mai impersonale, cu atât mai primitive în efectul scontat, cu cât mijloacele „teletehnologice” implicate sunt mai avansate.) Cititorul „profesionist” va simți mereu angoasa pe care aş exprima-o în acest mod: „Sunt creatorul lumii care mă creează; sunt produsul discursului pe care «eu» îl produc, îl aduc la iveală, îl întrupez”. Cititorul „profesionist” se va surprinde gândind în cuvintele ultimei cărți, „locuit” de maniera, stilul și perspectiva ce transpar de acolo, parcă din altă lume. Iar dacă acest cititor este el însuși un condeier, mai mult sau mai puțin de ocazie, va avea posibilitatea de a testa aceste „poseiuni”, parcurgând textele pe care le-a ticluit la intervale (de lectură) destul de mari.

„Exagerezi”, poate veți spune. Marii creatori sunt întotdeauna originali, indiferent cât de mult au citit. Poate că da. „Originali”, dar ce poate să însemne așa ceva? Nu cumva „autori” ai unor *sinteze* originale, în sensul în care vorbeam mai devreme de *rezultanta* îmbinării de perspective?

Problema rămâne aceasta: învățându-mă *cum* să exprim ceea ce simt și ceea ce cred, oare „ei” nu m-au învățat și ce să simt și să cred? Cum *altfel* să le exprim, ca să am certitudinea că sunt cu adevărat *ale mele*? Nu am cum.

Ni se oferă, ca de obicei, soluțiile extreme: fie abstinanța prelungită, abținerea de la lectură pe o perioadă nedeterminată, în speranța unei eventuale „regăsiri”; fie renunțarea la fantasma păgubitoare a „Eului” și plonjarea furibundă în miezul cât mai multor lecturi, până la saturație, cu disperarea eroului absurd al lui Camus.

Dacă cea de-a doua soluție pare un soi de răsturnare a paradigmei marxiste, convertind salturile calitative în acumulări cantitative, prima nu poate fi cu adevărat eficientă decât în măsura în care este suspendată orice altă influență externă, nu doar cărțile. Nefiind adeptul unor astfel de rezolvări radicale (dar care „eu”?), nu pot decât să sper că

lungul „ocol” prin ceea ce Ricoeur (1999, p. 109) numea „semnele de umanitate sedimentate în operele de cultură” va lăsa pe cel care voi fi să întrevadă pe cel care *eram*, atunci când voi fi scris aceste rânduri. *Printre* rânduri. Nu știu cine sunt, în clipa de față, dar pot ști cine eram, dacă mi-au rămas „amintiri” (la fel cum pot ști cine *aș vrea* să fiu, dacă nu-mi lipsește imaginația). Pot ști cine eram dacă las o *urmare*. La fel cum păstrăm poze într-un album, scrisul rămâne singura șansă de a nu pierde fără urmă gândurile și stările unei vârste. În acest punct, caracterul scriiturii – „leac pentru uitare otrăvitor”, cum ar fi spus regele Thamus – ne trimite la problema fundamentală a *virtuții memoriei*.

Ce altceva ar putea să însemne *fidelitatea*? Există gânditori care, precum Montaigne, au susținut că fidelitatea este adevăratul fundament al identității personale. „Fundamentul ființei mele și al identității mele este pur moral”, comenta M. Conche poziția lui Montaigne (vezi Comte-Sponville, 2001, p. 35). „Nu sunt în chip real același om ca ieri, nu sunt același decât pentru că mă *mărturisesc* astfel”, *asumându-mi* un trecut și *angajându-mă* pentru un viitor. Comte-Sponville arăta că există cel puțin trei paliere în care fidelitatea joacă un rol crucial: gândirea, morala și cuplul. Nu am putea gândi fără fidelitate în raport cu legile gândirii, adică fără rigoare și coerență. Mai mult decât atât, orice gândire implică fidelitatea asumată în chip voluntar față de anumite principii călăuzitoare, amintirea punctului de plecare și decizia asumată de a nu trăda acest început. A avea o gândire înseamnă a lupta cu uitarea și a rămâne fidel propriilor tale idei, însă nu cu orice preț, câtă vreme fidelitatea față de adevăr e mai importantă, fiind marca ta distinctivă în raport cu sofistul. Cât privește subiectul moral, fidelitatea față de semenii și anumite principii de viață pare să constituie fundamentul concret al moralei, mai degrabă decât presupusa Rațiune practică a lui Kant, universală, absolută și atemporală. În fine, în privința fidelității în cuplu, Comte-Sponville exprimă unele dubii în legătură cu îndreptățirea cuiva de a pretinde exclusivitate din partea partenerului sau a partenerei sale, reînstituind însă condiția fidelității într-un plan, așa-zicând, *narativ*: „Iubește-mă atâta cât dorești, dragostea mea; dar *nu ne uita* niciodată” (2001, p. 46).

## 7. A învăța să citești

Ultimele secțiuni au avut ca punct de plecare ideea potrivit căreia exercițiile spirituale constituiau adevărata dimensiune *practică* a filosofiei greco-latine. Încheind prezentarea de ansamblu a acestor exerciții, mi se pare util să formulez, dintru început, o serie de observații generale.

Mai întâi, vreau să subliniez, pe urmele lui Hadot, faptul că exercițiile spirituale angajau mai multe paliere, ceea ce ne oferă un principiu de distribuție a acestora în categorii distincte, chiar dacă întin corelate. În primul rând, am văzut că avem de-a face cu „tehnici” ce vizează *disciplinarea caracterului* și *temperarea pasiunilor*; apoi, cu exerciții de meditație, specifice mai ales platonismului, având ca scop *concentrarea mentală*; am insistat, de asemenea, pe exercițiul „privirii de sus”, implicând *contemplația naturii*, deziderat comun tuturor școlilor filosofice din Antichitate, fără a uita să menționăm și existența unor practici mai rare ce presupuneau o dimensiune de ordin mistic – așa cum se întâmplă în cazul lui Plotin –, practici menite să conducă la o veritabilă transfigurare a personalității și „sublimare” a individualității prin *contopirea cu Unul*.

Am remarcat diferențe evidente în privința „tonului emoțional și al conținutului noțional” (Hadot, 1995, p. 101) pe care îl comportă practicile spirituale în diferite școli filosofice, ca și în privința finalității exercițiilor, contrastând *încordarea* stoicilor, *relaxarea* epicurienilor, *concentrarea* platonicienilor și *transa* neoplatonicienilor. Există însă, urmând precizările aceluiași Hadot, și o certă *unitate* subiacentă a tuturor exercițiilor spirituale, probată de utilizarea unor *mijloace* comune, cum ar fi „tehnicele retorice și dialectice ale persuadării”, dialogul interior sau meditația, dar și de existența unui scop unic: „autorealizarea și perfecționarea” (p. 102).

Toți gânditorii avuți în vedere sunt animați de convingerea că, fără o anumită „conversie filosofică” a propriei firi, probată prin practica



exercițiilor spirituale, omul nu duce o viață autentică, e sufocat de griji și dominat de pasiuni, e nefericit pentru că nu este „el însuși”. Toți gânditorii cred că omul se poate sustrage acestor condiționări prin terapia exercițiilor spirituale, a căror finalitate este modelarea de sine, autoformarea sau *paideia*. A învăța să trăiești presupune, de asemenea, a te raporta critic la orice prejudecată umană sau convenție socială, înțelegând că natura genuină a omului este cea rațională, în timp ce „viața socială este ea însăși un produs al pasiunilor” (Hadot, 1995, p. 102). *Libertatea* trebuie astfel considerată a fi un proiect fundamental în viziunea filosofilor antici, în ciuda numeroaselor opinii contrare exprimate de anumiți teoreticieni contemporani. Adaug faptul că eficiența antrenamentului spiritual implicat de aceste exerciții e dovedită și de plasarea lor, în viziune antică, într-un „paralelism” cu gimnastica și antrenamentul fizic, analogie făcută evidentă de locul comun de desfășurare atât al antrenamentelor sportive, cât și al lecțiilor de filosofie: *gymnasion*.

Hadot insistă pe faptul că eliberarea „sinelui”, în viziunea anticilor, echivala cu o suprimare a „*individualității* pătimașe și egoiste” (p. 103, sublinierea mea). Probabil că în acest punct, așa cum vom vedea cu altă ocazie, interpretarea oferită de Hadot exercițiilor spirituale se deosebește cel mai mult de modul în care Foucault înțelege dezideratul socratic al „îngrijirii de sine”. E limpede, în același context, că orice teorie despre „subiectivare” (cum este aceea foucaldiană) va avea de înfruntat anumite obiecții principiale atunci când se dorește aplicată sau chiar elaborată plecând de la cadrele filosofiei antice, unde raportul dintre „subiect” și „obiect” avea o cu totul altă semnificație decât în modernitate, dacă avea una.

(Să ne gândim mai întâi, în sugestie heideggeriană, la răsturnarea sensului „etimologic” al termenilor de *subiect* și *obiect* în epoca modernă. *Sub-jectum*, adică „ceea ce stă la bază”, „substratul”, ca în grecescul *hypokeimenon*, devine, în modernitate, *ec-static*, adică „iese în afară” și își *constituie* experiența; altfel spus, conceptul de *subiect* capătă o semnificație transcendentă, subiectul fiind cel care conferă, în chip generic, structura sau articulația esențială a „obiectelor” experienței. În schimb, *ob-jectum*, „ceea ce stă în afară”, ca în germanul *Gegenstand*, glisează „în spatele” subiectului și devine sau mai degrabă rămâne un

„în sine”, ca în celebra formulă kantiană a *lucrului în sine*. În al doilea rând, să luăm în calcul *dublul* sens pe care îl comportă genitivul în sintagme emblematice pentru filosofia greacă, precum „gândirea ființei” sau „imitația naturii”. Gândirea este „a ființei”, are ca „obiect” ființa, doar în măsura în care ființa *se dă* în gândire. La fel, imitația este „a naturii” atât în sens „obiectiv”, cât și „subiectiv”, adică în măsura în care ea *aparține* naturii în chip esențial, fiind modul în care natura însăși, *physis*, este cea care iese la iveală, se dezvăluie prin intermediul „imitației”; de aici și redarea nesatisfăcătoare a termenului grecesc *mimesis*, cu certă semnificație *creatoare*, prin cuvântul „imitație”. Citind în conformitate cu interpretarea schițată de Aubenque (1998) o sintagmă celebră din *Fizica* lui Aristotel, vom spune că omul „imită” natura *săvârșind* ceea ce aceasta nu ar putea *desăvârși* singură. Așa cum subliniază și Derrida – 1975, p. 69 –, era vorba, de fapt, să imiți nu atât „produsele”, cât „productivitatea” naturii, adică să fii tu însuși natură creatoare. În fond, era vorba de o profundă *solidaritate* ontologică între „gândire” și „ființă” sau între „om” și „natură”, ceea ce face ca aplicarea, specifică pentru epistemologia modernă, a unui raport *opozitiv* de tipul „subiect/obiect” să fie denaturantă și anacronică în raport cu lumea și mentalul grecesc. Nu mai insist, în al treilea rând, pe ceea ce am calificat mai devreme drept teza de căpătâi a „epistemologiei” antice: *asemănătorul cunoaște pe asemănător*. Conform acesteia, s-ar părea că a cunoaște implica ceea ce astăzi am califica drept un „postulat mistic”, presupunând că poți deveni „una” cu lucrul cunoscut, că te împărtășești de la el pentru a-l *com-unica*, situație în care este evident că o disociere netă între „subiect” și „obiect” nu mai poate fi stipulată.)

Pentru filosofii Antichității greco-latine, s-ar părea, într-adevăr, că *sinele* regăsit prin intermediul exercițiilor spirituale era echivalent cu „persoana morală” (Hadot, 1995, p. 103) și presupunea accederea într-un registru *universal*, „participarea la natura universală a gândirii” și „vederea de sus”, mai degrabă decât vreo cultivare narcisică a propriei individualități (nu sugerez că aceasta ar fi interpretarea dată de Foucault „griji de sine”). Exercițiul filosofic răspundea și corespundea acestei noțiuni antice de *sine*, implicând situarea filosofului într-un *interval*

bine determinat, adică într-o stare intermediară între înțelepciunea divină și cotidianitate, însă *bine orientat*.

Dacă filosofia reprezenta, așa cum am spus aici de atâtea ori, un mod de viață sinonim cu practica lucidă a exercițiilor spirituale, având ca finalitate concretă desprinderea de grijile sau dorințele obișnuite și astfel *conversia* sufletească, putem adăuga și că filosofii *cinici* par să fi fost „campionii ascezei”, cei care au dus cel mai departe desprinderea de lumea profană, anticipând astfel modul de existență *monahal*.

Existența filosofului, indiferent de școala din care provenea, trebuia să oglindească renunțarea la orice fel de „idoli”, pentru a ne folosi de termenul lui Bacon, la orice false valori (bogăția, onorurile sau plăcerile mundane); ea presupunea adoptarea unui stil de viață simplu, consacrat contemplației și virtuții, o purtare în lume care să reflecte nu doar profunzime intelectuală, ci și ținută morală. Conduita filosofică implica astfel o anumită doză de *neangajare*, însă nicidecum în sensul pasivității sau conformismului social și politic, ci al autocontrolului și al detașării în raport cu înclinațiile subiective, strict individuale. În fond, era vorba, încă o dată, de capacitatea de a vedea mereu lucrurile la scară universală, dintr-o perspectivă „cosmică”. Tocmai imposibilitatea de a te menține în permanență la înălțimea unui asemenea deziderat îl făcea, de pildă, pe filosoful Sallustius să afirme că „filosofia este imposibilă pentru om” (Hadot, 1995, p. 104). (Într-un context diferit din perspectiva idealului de viață recomandat, însă comparabil din punctul de vedere al dificultății angajate de aplicarea existențială a acestuia, un scriitor creștin menționat anterior afirma că „a trăi ca un creștin e cu neputință, ca un creștin poți numai să mori”. Exact o astfel de „experiență a imposibilului” pare a solicita de la noi și *practica* filosofiei, în conformitate cu o viziune antică fără îndoială „ultramaximalistă” în raport cu acel cult din zilele noastre pentru „fericirea *light*”, ca să împrumutăm o vorbă a lui Lipovetsky – 1996, p. 66.)

Teza generală a lui Hadot este că „e imposibil să înțelegem teoriile filosofice din Antichitate fără a lua în considerare această perspectivă concretă, câtă vreme ea e cea care le conferă adevărata lor semnificație” (p. 104). Abia odată ce recunoaștem funcția *terapeutică* a filosofiei și finalitatea existențială a exercițiilor spirituale, putem învăța să *citim* în mod adecvat textele filosofice din vechime.

Dar înainte de a aborda ultimul palier angajat de aceste exerciții – cel al „lecturii *filosofice*” –, aş dori să ofer o completare la tema discutată anterior („a învăța să mori”). E vorba de câteva considerații în marginea problemei *sinuciderii*.

„Cu siguranță că există mai multe persoane care nu se omoară pentru că sunt prea lașe pentru a o face, decât oameni care se omoară din lașitate”, spune la un moment dat Landsberg (2006, p. 111). Îndrăznesc să afirm că atunci când suferințele fizice și morale par să fie insuportabile, când orice speranță se vede curmată și orice amintire e dureroasă, hotărârea de a-ți lua viața confirmă, în mod paradoxal, dragostea ta de viață, încrederea că viața poate și trebuie să însemne ceva mai mult decât subzistența fizică. Ai ajuns un dezamăgit, un deznădăjduit; într-o asemenea împrejurare, datele particulare ale existenței desigur că îți repugnă; totuși, decizia de a-ți curma viața și punerea ei în act nu pot decât să confirme valoarea existenței personale, credința ta că viața poate fi *altfel*, chiar dacă nu mai poate fi pentru tine.

E limpede că nu ajunge să își ia viața decât cel căruia îi *pasă* de propria viață, de propriul sine; e limpede că o totală indiferență exclude sinuciderea, din același motiv pentru care exclude și orice tentativă de a evita moartea. Însă actul sinuciderii nu e doar o expresie a iubirii de sine, a egoismului funciar naturii umane, așa cum credea Kant. Forța oarbă a instinctului nu poate justifica o asemenea hotărâre extremă; doar o ființă care speră, o ființă pentru care dimensiunea speranței este dimensiunea primară, o ființă pentru care prezența la sine nu e un dat nemijlocit, ci o operă de înfăptuit, poate simți cum *absența* devine covârșitoare, insuportabilă. Doar o ființă care spune „nu încă” poate spune „e deja prea târziu”, acestea fiind reperele care ne definesc existența. Și doar o ființă pentru care mai importantă decât durata vieții se dovedește a fi, până la urmă, *calitatea* ei, o ființă a cărei întrebare fundamentală este „Cum să trăiesc?”, poate alege să nu mai trăiască.

Iata de ce spuneam mai devreme că actul sinuciderii confirmă în chip paradoxal nu un atașament orbesc, ci *prețuirea* vieții, *dragostea* de viață, încrederea în posibilitatea „vieții bune”, însoțită însă de certitudinea că o atare posibilitate nu se mai poate actualiza pentru tine.

E cazul să vedem ce apropie sinuciderea stoică de martiriul creștin, înainte de a sublinia ce le deosebește în mod radical. Ambele presupun seninătate, împăcare, acceptare a morții ca fiind sfârșitul nostru firesc. Ambele presupun credința în caracterul deosebit pe care îl comportă existența umană, în menirea specială a omului în Univers. Însă, în timp ce pentru stoic, posibilitățile vieții umane se epuizează *aici*, în această lume, iar moartea este un destin natural, o confirmare a apartenenței la „întreg”, creștinul plasează finalitatea existenței sale „dincolo”, văzând moartea ca o trecere spre Viața eternă, viață pe care omul trebuie să o câștige prin faptele lui.

*Dacă nu suntem animați de credința creștină în Viața veșnică, nu am putea, cred, concepe un gest mai nobil, mai autentic uman, decât sinuciderea stoică. Fără credința în valoarea purificatoare a suferinței, decizia de a te sinucide cu scopul de a evita martiriul pare a fi gestul cel mai rațional cu putință.*

Însă, din punct de vedere creștin, taina existenței noastre este *crucea*. „Da, în ciuda vorbăriei optimiștilor, a trăi înseamnă a purta o cruce”, afirma Landsberg (2006, p. 135). „Nu trebuie să te omori pentru că nu trebuie să-ți lepezi crucea. Ai nevoie de ea” (p. 139). Iată de ce creștinismul condamnă sinuciderea, considerând-o un fel de „fugă în care omul încearcă să găsească Paradisul pierdut, în loc să dorească să merite Cerul”, o tentație asimilabilă, în grila psihologică, dorinței de a ne reîntoarce „la starea prenatală” (p. 144).

## A ÎNVĂȚA SĂ CITEȘTI

Am ajuns acum la ultimul registru invocat de P. Hadot în contextul exercițiilor spirituale. Nu voi vorbi aici de *tehnici* specifice de lectură, cât de o anumită atitudine și un orizont particular de așteptare pe care îl presupune parcurgerea textelor de filosofie antică. Așa cum semnificația faptului de *a învăța să trăiești* se revela pe deplin doar în corelație cu un fel anume de *pregătire pentru moarte*, multe din precizările privind grila de *lectură* indicată pentru textele antice decurg din sau completează lămuririle oferite anterior cu privire la natura *dialogului* autentic.



Mai întâi, ne amintim că dialogul pare să constituie, fie și numai în chip implicit, însăși *structura* exercițiilor spirituale. Rezultă de aici că *toate* operele scrise în cadrul școlilor de filosofie antică, urmărind să inspire conversia personalității umane, sunt în mod implicit de natură *dialogală*. Probabil că astfel se explică numeroasele incoerențe și chiar contradicții ce au pus în dificultate pe exegeții avizați ai textelor filosofice din Antichitate. În fond, trebuie subliniat faptul că filosofilor antici le este cu totul străină preocuparea pentru *sistem*, în accepția modernă a termenului. Revenirile, contradicțiile și toate celelalte „volute” din textele antice se explică prin aceea că autorii lor nu uită nicio clipă *cui* se adresează, ritmul și tonul argumentației depinzând întotdeauna de nivelul estimat al interlocutorului.

Se știe că Heidegger a subliniat acest aspect de cele mai multe ori ignorat de autorii manualelor de filosofie și ai istoriilor cu caracter didactic: gândirea *sistematică* este, într-un anumit sens, sarcina și „marca istorială” a modernității filosofice. E adevărat că termenul „sistem” provine din greacă și desemnează „faptul de a pune laolaltă”. Semnificația care va interesa cel mai mult filosofia este, mai mult decât aceea de simplă îngrămădire, posibilitatea de a *structura* „într-o ordine în așa fel încât ordinea însăși este mai întâi proiectată”; Heidegger (1992, p. 537) arată însă că toate semnificațiile cuvântului „sistem” trebuie avute în vedere și mai ales *oscilația* între ele, altfel spus, că o „posibilitate internă de a oscila între structură, îngrămădire și cadru aparține întotdeauna sistemului”. Atunci când ne referim la începuturile filosofiei, e cu totul eronat să vorbim despre „sisteme”, dar putem spune că această „filosofare” era „sistematică” în sensul că „era călăuzită și animată de o structură și de o ordine interioară a interogării perfect determinate” (p. 539). Însă nici doctrinele lui Platon sau Aristotel și nici *Summele* de teologie și filosofie medievale „nu sunt sisteme, ci o formă de transmitere pedagogică a conținutului cunoașterii” (p. 540). De fapt, afirmă filosoful german, condițiile de posibilitate pentru edificarea sistemului filosofic sunt aceleași cu „premisele esențiale pentru nașterea și statutul *științelor moderne*” (p. 544). Urmând expunerea cu caracter rezumativ oferită de Heidegger însuși, aceste condiții ar putea fi următoarele:

1) Predominanța *matematicului* ca normă sau criteriu al cunoașterii care pretinde un caracter științific;

2) Exigența *autofundării* științei, exigență ce traduce primatul certitudinii asupra adevărului și al *de-mersului* sau *metodei* asupra obiectului de investigație;

3) Întemeierea certitudinii ca certitudine de sine a lui „*eu gândesc*”;

4) Gândirea, *ratio*, înțeleasă ca *tribunal* care decide determinația esențială a ființei;

5) Ieșirea de sub tutela teologiei, fără a părăsi însă, ba chiar reluând la nivelul unui nou mod de interogație, experiența *creștină* privitoare la ordinea ființării în *întregul* ei (Dumnezeu, lumea creată și omul, parte a lumii, dar menit lui Dumnezeu);

6) *Eliberarea* omului în vederea lui însuși, implicând deopotrivă „subjugarea lumii prin cunoaștere și acțiune”, „în strânsă corelație cu nașterea *tehnicii*”, și considerarea artei ca „modalitate normativă a liberei dezvoltări de sine a creației umane”; *geniul* „devine lege pentru ființa umană autentică”, însă „receptarea artei, felul și proporțiile în care ea este cultivată sunt determinate și ele în primul rând prin facultatea de judecare a omului ce se sprijină doar pe ea însăși, deci prin *gust*” (p. 547).

(Într-un interesant articol, V. Vizureanu (2008) subliniază concretizarea acestor condiții de posibilitate pentru „sistem” în cazul lui Descartes, evidențiind o serie de elemente sugestive: metafora fondatoare a „arborelui filosofiei”, proiectul cartezian al unificării științei, exigența unui principiu unic, „ideea” ca instrument fundamental și exhaustiv al filosofiei sau semnificația filosofică a noțiunii de „substanță întinsă”, având ca rezultat „omogenizarea” naturii.)

Să revenim acum la cadrele filosofiei antice. Se poate afirma, urmându-l din nou pe Hadot (1995, p. 105), că, într-un anumit sens, orice discurs filosofic, „orice *logos* este un sistem, dar că totalitatea *logoi*-lor”, adică a textelor scrise de un filosof, „*nu* constituie un sistem”. Aceasta ar însemna că există un grad ridicat de *autonomie* a operelor filosofice din Antichitate, explicabilă prin funcția acestora de a încorpora *modele* de reflecție filosofică mai degrabă decât adevăruri „definitive”, ca și prin caracterul eminent *pedagogic* al acestor texte.

Am sugerat că dialogurile platoniciene relevă structura esențială a exercițiilor spirituale, ilustrând, în chip exemplar, un anumit *parcurs* de gândire pe care filosofia ar trebui să-l inspire cititorilor, mai important chiar decât tezele și concluziile – fatalmente provizorii – încorporate în textul platonician. Am văzut, de asemenea, că modul în care Socrate conducea dialogul era menit a sublinia faptul că nu trebuie să pierzi nicio clipă din vedere *cui* te adresezi, că nu trebuie să te preocupe atât de mult transmiterea unui set de cunoștințe, cât strategiile prin care interlocutorul este adus în situația de a conștientiza singur propria ignoranță și de a o apuca pe drumul dificil al cunoașterii de sine, animat de dorința sinceră de a duce o viață „filosofică”. Imperativul delfic al „cunoașterii de sine” nu era, astfel, altceva decât condiția esențială a „îngrijirii de sine”, imperativul practic specific socratismului. Exercițiu de atenție și de prezență autentică, dialogul proba, în planul discursului, finalitatea practică a demersului filosofic, menit a inspira conversia sufletească, adică hotărârea pentru o existență călăuzită de rațiune și luminată de spiritul dreptății.

Aș dori acum să aduc în discuție un aspect al metodei *dialectice* pe care nu l-am abordat atunci când am vorbit despre semnificația dialogului în platonism, un aspect care sugerează că *terapia* filosofică – țintind, așa cum am remarcat, spre metamorfoza morală a personalității – presupunea și o dimensiune *lingvistică* de cea mare importanță pentru înțelegerea filosofiei lui Platon, o dimensiune fără de care e greu să avem o *lectură* profitabilă a textelor platoniciene în zilele noastre.

Se poate argumenta că modalitatea în care Socrate e pus să își abordeze interlocutorii și tipul de întrebări pe care el le adresează acestora trimit, în fond, la o metodă de *a reînvăța să vorbești*. Ce vreau să spun prin aceasta? Plecând de la evidența faptului că fiecare dintre noi este vorbitor cel puțin al unei limbi, vom considera că învățarea acelei limbi, oricare ar fi ea, îți oferă deja „o înțelegere medie și vagă” a ceea ce Platon numește „idei” sau „forme”. Competența lingvistică a oricărui vorbitor se probează prin capacitatea acestuia de a *utiliza* în comunicare – s-ar părea că de cele mai multe ori cu succes – o serie întreagă de termeni abstracți precum „bine”, „adevăr”, „dreptate”, „curaj” etc. Abia atunci când, în conformitate cu metoda socratică, respectivul vorbitor este somat să indice sensul ultim al unui asemenea termen,

înțelesul care ar regla toate utilizările diverse ale acelui cuvânt, survine ceea ce Wittgenstein (1993, p. 131) a numit o „crampă mentală”. Momentul în care interlocutorul lui Socrate se cutremură de neputința lui de a explicita, într-o definiție, asemenea „sensuri ultime” ale cuvintelor de care se folosește fără mari probleme în viața de zi cu zi echivalează cu autentică „mirare filosofică”, plasându-l pe partenerul de discuție al lui Socrate pe orbita reflecției și a meditației făcute în chip asumat și metodic. Ceea ce ar decurge de aici – adică un itinerar de gândire în care, deși asistat, călăuzit de cei mai înțelepți decât tine, prin discuții și lecturi, ești în ultimă instanță pe cont propriu – ar echivala atunci cu *refacerea unui parcurs*, de data aceasta în deplină cunoștință de cauză, în chip asumat: chiar parcursul efectuat atunci când, la o vârstă extrem de fragedă, *ai învățat să vorbești*.

Putem astfel aproxima motivele pentru care Platon vorbește despre cunoaștere și învățare în termeni de „reamintire”, *anamnesis*, cuvânt în a cărui compunere intră prefixul *ana-*, conciliind, în limba greacă, trei accepții distincte: ridicarea, „de jos în sus”; întoarcerea, „în urmă” sau „în sens invers”; și repetiția, ceea ce se petrece „din nou” (vezi Borella, 2000, p. 23). Sensul cunoașterii, în platonism, este chiar această *trecere de la implicit la explicit*, efortul fără sfârșit de a tematiza noțiunile și mai cu seamă *raporturile* dintre noțiuni, raporturi ce patronează utilizarea curentă a limbii. Iată de ce exegeții cei mai atenți ai operei lui Platon înțeleg prin „idei” un fel de „matrice structurante” sau „ființel-relații” (vezi Borella, 2000, p. 185).

Lucrurile pot fi împinse chiar mai departe. Într-un celebru paragraf din *Adevăr și metodă*, intitulat „Limba și formarea conceptelor”, Gadamer (2001) recunoaște mai întâi exigența platoniciană care plasează registrul ideilor în sine dincolo de nume și de îmbinarea acestora într-un discurs. „Cu toate acestea, în măsura în care ridicarea deasupra numelor se produce având în vedere ideea și se definește ca dialectică” – înțelegând prin aceasta metoda de a sesiza „elementul comun” plecând de la o multiplicitate sensibilă, de la manifestări schimbătoare –, „*ea urmează direcției naturale în care se formează limba însăși*”. „Ridicarea deasupra numelor înseamnă doar că adevărul lucrului nu este conținut ca atare în nume. Ea nu înseamnă că gândirea s-ar putea dispensa de utilizarea numelui și a logosului” (Gadamer, 2001, p. 321). Platon este



pe deplin conștient de caracterul indispensabil al acestei medieri prin discurs, important fiind să nu considerăm vreo clipă că *finalitatea* căutării este tot *în* discurs. Iar dacă nu ajungem la „idee” decât printr-o serie de medieri, ar trebui să acceptăm și faptul că „o cunoaștere a ideii înseși” nu este ceva *de genul* cunoașterii unui „lucru anume și particular”. Mai degrabă, vom spune că „esența lucrurilor” este un *întreg* „în același mod în care și limba este un întreg”.

„Așa cum cuvintele individuale își dobândesc înțelesul și relativa neambiguitate doar în unitatea discursului, tot astfel adevărata cunoaștere a esenței poate fi atinsă doar în întregul structurii relaționale a ideilor. Aceasta este teza din *Parmenide*”, subliniază Gadamer (p. 321). „Ideile, care sunt ceea ce sunt prin relațiile lor mutuale, numai în această raportare a lor între ele își au și ființa (*ousia*)” (*Parmenide*, 133 c 8-9), afirma acolo Platon. Teza, a cărei modernitate prefigurează parcă principiul lingvisticii structuraliste și în genere al gândirii *diferențiale*, pare totodată a deschide perspectiva „semiozei ilimitate”: nu rămâne oare „definirea” unei singure idei o sarcină infinită, în măsura în care solicită o cunoaștere a *întregului*? Să fie atunci „intuiția sinoptică”, la care se face în trecere aluzie în *Republica*, momentul care *încheie* dialectica platoniciană, sinonim cu „o viziune perfectă a Multiplului în Unu și a Unului strângând laolaltă întreg Multiplul”, așa cum sugerează Festugière (1936, p. 196)? Sau, mai degrabă, nu e decât *idealul* recunoscut ca fiind intangibil al filosofiei platoniciene, echivalentul unei *completitudini* „sistemice”?

Oricum ar fi, înțelegând registrul inteligibil ca un *întreg structurat diferențial*, putem pricepe și modul în care acest postulat al unei *pre-structuri* constitutive pentru ființă, cunoaștere și devenire (pentru a unifica sensurile „principiului”, *archê*, conform precizărilor lui Aristotel) a fost inspirat de ceea ce astăzi am numi „sintaxa logică a limbajului”. În aceeași ordine, avem astfel șansa de a aproxima sensul „metafizicii” platoniciene, înțelegând că o participare „pe verticală”, a lucrurilor la Forme, conferind registrului sensibil „constituția” sa de ființă, ne solicită să admitem și o participare „pe orizontală”, a Formelor *între ele*, făcând cu puțință relaționarea și compunerea, adică structura acestei lumi. De aici ar rezulta că exercițiile filosofice, în latura lor teoretică, pot fi văzute ca studieri ale îmbinărilor sau comunicărilor dintre „genuri”, conform modelului oferit în dialogul *Sofistul*.



S-ar părea că ne-am îndepărtat din nou de tema declarată a acestei secțiuni, și anume *exercițiul lecturii filosofice*. Dacă e destul de limpede că doctrina platoniciană presupune încercarea cât mai multor căi, propunerea unor diferite modele și un efort neobosit de a o lua mereu de la capăt, să comporte oare textele aristotelice o organizare mult mai „științifică”, în sensul modern al cuvântului? De fapt, de la Aristotel nu ni s-au păstrat *decât* scrieri cu o certă destinație didactică, ceea ce face ca observațiile enunțate la început în legătură cu caracterul *paideic* al textelor antice să fie cum nu se poate mai adevărate și în cazul Stagiritului. Tratatetele aristotelice nu reprezintă expunerea sistematică a unei doctrine, ele nefiind altceva decât *note de curs*. În acest context, inconsistențele și chiar contradicțiile care au pus în dificultate exegeții ar decurge din faptul că argumentele oferite de Aristotel decurg din situații concrete de dezbateră academică, așa cum a arătat I. Düring (vezi Hadot, 1995, p. 105). Acest reputat exeget subliniază că Aristotel avea o metodă sistematică de a discuta *problemele* filosofice (dincolo de acea „structură a interogării” specifică oricărui demers filosofic veritabil, așa cum nota Heidegger), de a le trata prin abordări complementare, din cât mai multe unghiuri diferite, răspunsurile fiind valabile doar în contextul acestor „încadrări” particulare. Chiar dacă Aristotel a fost și un sistematizator al cunoștințelor din vremea sa, trebuie spus că ideea de *completitudine* sistemică – mai precis ideea de a crea „un sistem de sine stătător” – era cu totul străină de spiritul său de „pedagog” și de „organizator al muncii științifice în colaborare”, crede Düring (*apud* Hadot, 1995, p. 123).

Hadot plasează aceste observații în contextul generic al filosofiei grecești, afirmând că metoda aristotelică a „diferitelor puncte de pornire” are origini socratice și este, până la urmă, caracteristică pentru aproape toți filosofi din Antichitate. De fapt, este vorba chiar de specificul exercițiilor *dialectice*, urmărind formularea unor răspunsuri cât mai precise la întrebări bine „localizate”. Cursurile lui Aristotel, după propria sa formulă, sunt doar niște „căi”, *methodoi*, ce păstrează spiritul Academiei platoniciene, unde elevii erau pregătiți mai ales pentru viața politică și pentru cercetări conduse „în spiritul discuției libere”. Este motivul pentru care studiul filosofic presupunea cultivarea capacității de a găsi soluții

valabile în contexte determinate, abordând o problemă oarecare din cât mai multe unghiuri.

Dacă vom examina cu atenție comentariile neoplatonice consacrate lui Platon și Aristotel, vom înțelege că atât „metoda exegetică”, precum și „conținutul doctrinal” pe care le găsim în aceste comentarii sunt de fiecare dată în strânsă dependență cu nivelul spiritual al celor cărora le erau adresate. Diferențele notabile de tratare și dificultate, chiar în cazul unor texte aparținând aceluiași autor, se explică prin faptul că acele comentarii respectau un anumit „*curs* al instrucției filosofice”, bazat pe ideea de „progres spiritual” (Hadot, 1995, p. 106). Texte cu caracter sensibil diferit erau citite de același autor începătorilor și avansaților, ceea ce nu însemna că acesta își schimba părerea de la un moment la altul. (Amintesc aici o afirmație a lui Nietzsche pe care am mai evocat-o: „Un educator nu spune niciodată ceea ce gândește el însuși, ci, întotdeauna, doar ceea ce gândește despre un lucru în relație cu cerințele celor pe care îi educă. El nu trebuie să fie depistat în această disimulare”.) Mai mult decât atât, în școlile elenistice de filosofie exista obiceiul de a recurge chiar și la argumentele școlii rivale cu scopul de a stimula interesul începătorilor, de a-i incita întru filosofare. În acest sens trebuie să înțelegem, de pildă, utilizarea unor aforisme epicuriene de către stoicul Seneca, atunci când se adresează discipolului său, Lucilius.

Asemenea precizări ne fac să înțelegem cât de diferită poate fi strategia de lectură și interpretare a textelor filosofice din Antichitate, atunci când atare texte sunt privite „din punctul de vedere al practicii exercițiilor spirituale. Filosofia apare atunci în aspectul ei original: nu un construct teoretic, ci o metodă de a antrena oamenii pentru a trăi și a privi lumea cu alți ochi” (Hadot, 1995, p. 107). Faptul că această perspectivă este atât de rar luată în considerare de către istoricii filosofiei antice se explică „în conformitate cu o tradiție moștenită din Evul Mediu și din epoca modernă, de a considera că filosofia este o activitate abstract-teoretică pură”.

Am evidențiat deja fenomenul absorbției, în creștinism, a funcțiilor „terapeutice” ale filosofiei greco-latine. Prezentându-se, prin vocea primilor apologeți și Părinți ai Bisericii, ca *adevărata* filosofie, religia

creștină asimilează practica exercițiilor spirituale (cu unele diferențe notabile, așa cum vom vedea mai târziu), restrângând aria cercetării filosofice la un registru strict teoretic, al analizei conceptuale, un registru auxiliar teologiei. E adevărat că procesul de secularizare pe care îl inaugurează modernitatea, sub raport politic și cultural, va alocă filosofiei, după multe secole, o poziție autonomă, ba chiar una centrală în perimetrul activităților spirituale. Doar că atunci când filosofia recuperează acest statut, contextul este radical diferit de acela din Antichitate, iar ea va continua, de fapt, să funcționeze într-un spațiu caracterizat de o împărțire disciplinară foarte strictă și într-o cultură ce asumă ca loc comun *cezura* dintre investigațiile teoretice și conduita de viață. Altfel spus, în momentul în care filosofia își recapătă autonomia, ea se vede incapabilă să regăsească acea *armonie* firească dintre teorie și practică, armonie care gira, în Antichitatea greco-latină, însăși posibilitatea de a *recunoaște* un filosof, de a deosebi gândirea acestuia de artificiile dibace ale unui sofist. Chiar și pledoariile existențialiste sau vitaliste din filosofia contemporană, oricât de mult ar insista pe tema înstrăinării filosofiei de viață, dau senzația că rămân la un nivel strict *declarativ* și ineficient, lipsite fiind de indicarea unor „tehnici” concrete prin care individul să își poată schimba realmente viața.

Citite din perspectiva „terapeutică” a exercițiilor spirituale, vechile texte filosofice par să reproducă o serie de adevăruri foarte simple, chiar banale, în condițiile în care sunt expuse de o manieră strict teoretică; dificultatea este însă în altă parte, și anume în exigența unei înțelegeri a acestor adevăruri sinonimă cu *realizarea* lor în propria noastră viață. „Înțelesul” acestor vechi adevăruri se pierde printre degete dacă acestea nu sunt *trăite*, „constant re-experimentate” pe cont propriu. De aici decurge și dificultatea faptului de „a învăța să citești”, coroborând *distanțarea* și exercițiul de gândire *critică* în marginea unui text filosofic cu încercarea de a vedea lumea prin lentila acelui text, împărtășindu-te de la adevărul trăit care l-a prilejuit, *apropriindu-i* înțelesul în chip „experimental”.

„Vino și ascultă-mă citindu-mi comentariile... Ți-l voi explica pe Chrysippos ca nimeni altul, îți voi face o analiză completă a întregului text... Dacă e nevoie, voi adăuga părerile lui Antipater și Archedemos...”

Așadar, pentru așa ceva ar trebui un tânăr să-și părăsească ținutul de obârșie și părinții: ca să vină să mă asculte explicând cuvinte? Mici cuvinte neînsemnate?” (Epictet, *Discursuri*, III, 21, 7-8)

„Și totuși, am uitat *cum* să citim: cum să zăbovim, să ne eliberăm de grijile noastre, întorcându-ne în noi înșine, lăsând de-o parte căutarea subtilității și a originalității, cu scopul de a medita calm, cufundați în gânduri, lăsând textele să ne vorbească” (Hadot, 1995, p. 109). Acesta e unul dintre cele mai anevoioase exerciții spirituale, crede Hadot, evocând o replică tulburătoare a lui Goethe: „Oamenii obișnuiți nu știu cât de mult timp și străduință îți ia pentru a învăța să citești. Mi-am petrecut optzeci de ani cu așa ceva, și tot nu pot spune că mi-am atins țelul”.

Nu aș dori să închei prezentarea exercițiului *lecturii* de texte antice fără să aduc în discuție o problemă conexă. S-ar părea că dificultatea acestui exercițiu e sporită, pentru noi, de problemele inevitabile pe care le ridică *traducerea* unui text dintr-o limbă precum greaca veche, într-una modernă. Fără a minimaliza greutatea acestei întreprinderi, e probabil mai indicat, urmând sugestia lui Ricœur (2005, p. 79), să substituim o alternativă dramatică și categorică de tipul „traductibil *versus* intraductibil” cu una de natură practică: „fidelitate *versus* trădare”. Totodată, e cazul să recunoaștem inexistența unui „criteriu absolut pentru o traducere bună”, care ar presupune „să putem compara textul original și textul tradus cu un al treilea text”, „purtătorul sensului identic ce se presupune că circulă de la primul text la cel de-al doilea” (p. 89); un al treilea text de acest tip este evident inaccesibil, la fel ca în argumentul din *Parmenide* al celui de-al treilea om.

De fapt, cel puțin atunci când „este vorba de creații originale ce constituie o provocare pentru limba gazdă”, *traducerea* poate fi pe drept cuvânt considerată un veritabil *exercițiu spiritual*. Romantismul german a văzut miza traducerii în „*extinderea* orizontului propriei limbi”, în formare, *Bildung*, și educație, în „descoperirea propriei limbi și a resurselor ei rămase necultivate”. „Ceea ce este propriu trebuie învățat la fel ca și ceea ce este străin”, spunea Hölderlin. Adoptând statutul inconfortabil de *mediator*, traducătorul se exersează în a practica ceea ce Ricœur numea „*ospitalitatea limbajului*” (p. 92). A traduce, spunea și Franz Rosenzweig, „înseamnă să fii slugă la doi stăpâni: îl slujești pe străin în

opera sa, dar și pe cititor, în dorința lui de a și-o apropria” (vezi Ricœur, 2005, p. 66).

În fine, putem acorda traducerii un sens *generic*, intra-lingual, afirmând, împreună cu George Steiner (1983), că „*a înțelege înseamnă a traduce*”. Am vorbit într-o altă secțiune despre *metaforizare* ca trimiteră indispensabilă spre un stadiu al „*asemănărilor de familie*” cu caracter preconceptual; „*trans-portul*” metaforic ar putea fi acum văzut ca un caz special și exemplar al *traducerii*, în această accepție cuprinzătoare.

„Orice model de comunicare este, în același timp, un model de translație, de transfer de semnificații pe verticală. Nu există două epoci istorice, două clase sociale, două localități care să folosească cuvintele și sintaxa pentru a transmite semnale identice de evaluare și concluzie. Cum nu există nici două ființe umane identice. (...) Conceptul de limbaj normal sau standard este o ficțiune statistică (deși, după cum vom vedea, el poate avea o existență reală în cazul aparatelor de transmisie). Limba unei comunități, oricât de uniformă ar fi configurația sa socială, este o totalitate nepuizabilă și multiplă de atomi lingvistici, de sensuri personale definitiv ireductibile. (...) Astfel, o persoană îndeplinește un act de traducere, în adevăratul sens al cuvântului, când primește un mesaj lingvistic de la oricare altă ființă umană. (...) «Traducerea», înțeleasă în sensul propriu al cuvântului, este un caz special pe care fiecare act de vorbire îl închide în cadrul unei limbi date” (Steiner, 1983, pp. 73-75).

Să nu uităm însă că, în conformitate cu logica derridiană a *suplementului*, în traducerea oricărui mesaj acționează această dublă condiționare: ceva *se pierde* și ceva *se adaugă* în raport cu mesajul inițial.



## 8. Exercițiile spirituale și „filosofia creștină”. Valoarea morală a umilinței în eticile filosofice și în creștinism

Nu încapă îndoială că, în spațiul creștin, sintagma „exerciții spirituale” trimite cu gândul, în primul rând, la tratatul omonim al lui Ignățiu de Loyola, ilustrul fondator al ordinului iezuit. Exercițiile reprezintă, în acest context, concretizarea unui sever tip de *asceză* creștină, gravitând în jurul virtuților, fundamentale în creștinism, de penitență și obediență (sau pocăință și ascultare, dacă este să folosim termeni cu o conotație răsăriteană, ortodoxă). E limpede că dimensiunea umilinței *fără margini* și a supunerii *totale* față de maestru nu e caracteristică pentru modul în care erau practicate și înțelese exercițiile spirituale în filosofia greco-latină, o atare atitudine spirituală contrazicând, în fond, acea voință de *autonomie* care va fi ghidat dintotdeauna demersul filosofic (nu vreau să sugerez însă că o asemenea „voință” ar conduce cu necesitate la *individualism*, concepție social-politică ce reprezintă în multe privințe o *invenție* a modernității, făcută posibilă chiar de teologia creștină a „chipului”, a *persoanei*, a unicității și valorii inestimabile a unei singure vieți). Diferențele notabile dintre practicile spirituale creștine și cele vehiculate de filosofia antică nu se opresc aici, remarcându-se, printre altele, absența aproape totală, în cel de-al doilea caz, a unei dimensiuni *mistice* concretizate prin post și rugăciune (deși neoplatonismul prezintă importante deschideri și în această privință). Tocmai pentru că există riscul ca formula „exerciții spirituale” să fie din capul locului înțeleasă prin lentila creștinismului apusean, mă întreb dacă nu ar fi indicat să o punem între ghilimele de fiecare dată când ne referim la contextul filosofiei greco-latine.

Voi încerca să ofer mai târziu o enumerare sintetică a acestor diferențe deloc neglijabile, angajând o profundă mutație de ordin spiritual

și cultural. Mai întâi însă, cred că se cuvine remarcat – urmând, încă o dată, analizele lui Hadot – faptul că exercițiile spirituale creștine reprezintă, în cele mai multe privințe, o *moștenire* din filosofia greacă, moștenire asumată în deplină cunoștință de cauză de primii scriitori creștini cu o educație filosofică la activ. Exegetul francez respinge, în acest context, tezele lui Paul Rabbow (1954), potrivit căruia:

(a) practica exercițiilor ar apărea în filosofia antică abia în contextul unei „orientări spre interior” (*Innenwendung*) ce caracterizează mentalitatea greacă odată cu secolul III î.Hr., orientare concretizată prin dezvoltarea școlilor epicuriană și stoică;

(b) exercițiile filosofice ar fi inițial doar exerciții „morale”, cărora creștinismul le va da, ulterior, dimensiunea integratoare a unor exerciții „spirituale”, ridicate la „rigoarea și perfecțiunea lor clasică” abia de Ignățiu de Loyola.

La prima teză, putem răspunde evocând, încă o dată, miza existențială a socratismului, ca să nu mai vorbim de o dimensiune „terapeutică” ce caracteriza deja doctrina pitagoreică. În legătură cu cea de-a doua, e de ajuns să ne reamintim că exercițiile filosofice „aveau ca scop transformarea viziunii noastre despre lume și metamorfoza ființei noastre”, nu doar „un efect moral determinat”, așa cum se exprima Rabbow (Hadot, 1995, p. 127).

Am subliniat în mai multe rânduri un fapt cultural de cea mai mare importanță în legătură cu reprezentările curente despre rostul filosofiei. Consider că modul în care este percepută în zilele noastre, la nivelul mentalului colectiv, natura filosofiei și, mai precis, a învățământului filosofic gravitează între două imagini distincte dar, până la urmă, reglate de aceeași presuposiție directoare.

Pe de-o parte, suntem înclinați să considerăm filosofia ca o activitate pur teoretică, o îndeletnicire de natură strict intelectuală, ba chiar un „lux” spiritual. În conformitate cu această perspectivă, cercetarea filosofică se poate dovedi folositoare în măsura în care ea reușește fie introducerea anumitor distincții sau clarificări conceptuale, binevenite într-un câmp de investigație particular sau doar la nivelul limbajului comun, fie o punere în lumină a anumitor presuposiții care ghidau de o manieră nereflectată unele discuții interminabile de natură științifică

sau chiar de interes public. De cele mai multe ori însă, filosoful este văzut ca un excentric, un extravagant care își ocupă timpul cu interogații în marginea unor probleme în fond insolubile.

Pe de altă parte, există o preocupare tot mai accentuată de a schimba percepția generală asupra filosofiei, motivată și de o concurență din ce în ce mai acerbă la nivelul ofertei educaționale a facultăților și departamentelor din instituțiile de învățământ superior. Ni se sugerează, astfel, să vedem *pregătirea* filosofică în felul unui „sport al minții”, menit să ne dezvolte anumite aptitudini și disponibilități de a înțelege și rezolva felurite probleme de o cu totul altă natură decât una strict „filosofică”; altfel spus, ca un antrenament ce dezvoltă competențe sau abilități de argumentare și gândire critică prin care absolvenții unei facultăți de profil devin atractivi în ochii angajatorilor din cele mai diferite sfere de activitate economică.

În ambele cazuri însă, nimeni nu se mai gândește, în mod serios, să atribuie filosofiei o finalitate practică precisă, implicând *conversia* morală și spirituală a *personalității* celui care „filosofează”. Chiar și atunci când se vorbește de filosofie „aplicată”, înțelegem cu ușurință că, în fond, e vorba tot de o abordare teoretică, generală, a unor probleme practice, de explicitarea unui repertoriu de argumente *pro* și *contra* unei poziții sau atitudini principiale. Aceasta înseamnă că finalitatea exercițiului filosofic rămâne una strict *discursivă*, echivalând cu însușirea unor strategii de argumentare și a unor practici de lectură, în timp ce sarcina de a indica mijloace concrete prin care individul să-și *schimbe viața* sau să-și *modeleze caracterul* e lăsată, în modernitate, pe seama unor domenii nonacademice precum „cateheza, antrenamentul politic și consilierea psihologică”, după cum remarca Th. Flynn (2005, p. 609), pe urmele lui Foucault.

Fără îndoială că această presupusă *neputință* sau lipsă de *eficacitate* a discursului filosofic atunci când vine vorba de viețile noastre, de alegerile noastre capitale, această inerentă „cădere în retorică” a oricărei filosofii, are multe de-a face cu subminarea încrederii în Rațiunea universală și cu erodarea sensului *datoriei* (morale, familiale, cetățenești etc.), simptome ale unei modernități care și-a atins „faza autocritică, adesea autodenigratoare și, în multe privințe, autodistrugătoare”,

așa cum nota Z. Bauman în lucrarea sa *Etica postmodernă* (2000, p. 6). Ipoteza pe care am creditat-o până acum a fost însă că o explicație de genul acesta nu atinge decât contextul modernității „târzii”, în timp ce cauzele profunde care au girat o semnificativă schimbare de statut a filosofiei pot fi depistate încă din primele secole creștine.

Am sugerat că motivul profund care determină limitarea activității filosofice la o zonă strict conceptuală ține de următorul fapt cultural: creștinismul, prin persoana primilor apologeți și scriitori creștini, preia funcțiile „terapeutice” ale filosofiei stoice, epicuriene sau platoniciene și *monopolizează* domeniul exercițiilor spirituale, văzute acum ca o pregătire pentru Judecata de Apoi și Viața veșnică. Raportarea primilor apologeți și Părinți ai Bisericii la filosofia greacă a fost, după cum se știe, una *ambivalentă*.

Mai întâi, trebuie spus că teologia creștină *in statu nascendi* preia mai mulți termeni și noțiuni cu rezonanță în filosofia greacă, dintre care, în primul rând, noțiunea de *Logos* (La început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul; toate prin El s-au făcut; în el era viața, și viața era Lumina oamenilor etc., se afirmă în debutul *Evangeliei după Ioan*). Se știe că această noțiune polisemantică avea o importanță aparte în filosofia greacă – mai întâi la Heraclit, apoi în platonism, jucând ulterior un rol-cheie în stoicism –, dar și că ea este folosită cu o semnificație care se apropie de cea creștină la Philon din Alexandria (mort în jurul anului 40 d.Hr.). S-a sugerat adesea că, la începutul celei de-a patra Evanghelii, „o noțiune filosofică grecească vine să înlocuiască Dumnezeul creștin, obligând astfel gândirea creștină la o abatere inițială pe care nu va mai fi niciodată în stare să o îndrepte”. Așa cum a demonstrat însă Ét. Gilson (1995, p. 11), dacă elenismul ar fi biruit, teologia creștină ar fi trebuit să fie sinonimă cu *gnosticismul*, care ia naștere exact prin asimilarea, de către o filosofie a Logosului – înțeles ca Înțelepciune divină în care preexistă ideile creatoare, poate chiar și ca „un principiu de eliberare și mântuire” –, a unui Mesia propovăduit de o sectă religioasă iudaică și transformat în „manifestare a Cuvântului”. De fapt, lucrurile s-au petrecut exact pe dos, iar religia creștină a luat o poziție fermă împotriva gnosticismului, refuzând orice asimilare de acest tip. „Plecând de la persoana concretă a lui Isus, obiect al credinței creștine, Ioan se întoarce către filosofi pentru

a le spune că ceea ce ei numesc Logos este El; că Logosul s-a făcut trup și s-a sălășluit printre noi, iar noi – scandal intolerabil pentru spiritele care caută o explicație pur speculativă a lumii – l-am văzut (*Ioan*, 1, 14)” (Gilson, 1995, p. 11). Așa cum scria și A. Puech, împrumuturile creștine din filosofia greacă sunt secundare în raport cu actul și obiectul primar al credinței, servind, mai curând, „interpretării filosofice a credinței”, decât credinței propriu-zise.

În acest context trebuie înțeleasă raportarea ambivalentă la filosofia elină a primilor scriitori creștini, premisele acesteia fiind deja depistabile în Epistolele Apostolului Pavel. Pe de-o parte, Pavel incriminează *in corpore* înțelepciunea filosofilor greci, „în numele unei Înțelepciuni noi, care este nebunie pentru rațiune: credința în Isus Christos” (Gilson, 1995, p. 12; vezi *I Cor.*, 1, 22-25). Pe de altă parte, el nu condamnă rațiunea umană ca atare și nici cunoașterea naturală, în măsura în care aceasta e „subordonată credinței”. Ceea ce Revelația îți descoperă în mod direct și rațiunea poate cunoaște, până la un punct, în mod independent și indirect, adică prin contemplarea Creației: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica lui putere și dumnezeire” (*Rom.*, 1, 19-21). Acest principiu își găsește o aplicație – de cea mai mare importanță pentru tema noastră – și în sfera existențială, *morală*, Pavel sugerând că „orice om găsește în propria conștiință cunoașterea naturală a legii morale” (Gilson, 1995, p. 12; vezi *Rom.*, 2, 14-15). Ceea ce îl îndreptățește pe Gilson să afirme: „Așa cum Sfântul Ioan le spune păgânilor: ceea ce voi numiți Cuvânt este Christos al nostru, Sfântul Pavel le spune stoicilor: ceea ce voi numiți înțelepciune este credința noastră în Christos” (pp. 12-13).

Înțelegem, în acest cadru de idei, de ce, „încă din primele secole ale existenței bisericii, spiritualitatea creștină” s-a putut considera „moștenitoarea filosofiei antice și a exercițiilor spirituale ale acesteia” (Hadot, 1995, p. 127). Să facem totuși o precizare. Vorbind de „exerciții”, avem în vedere termenii grecești *askêsis* sau *meletê*, însă trebuie subliniat faptul că, în context filosofic, nu este vorba de „ascetism” în sens strict religios, acesta implicând un mod de viață caracterizat prin numeroase posturi, abstenență, restricții semnificative în privința hranei, somnului sau proprietății, prin rugăciune, precum și prin metode specifice de a atinge



extazul mistic. Pentru filosofi antici, *askêsis* trimitea prin excelență la exerciții *de gândire*, menite în cele mai multe cazuri a avea o finalitate existențială, cărora le sunt eventual asociate, în anumite școli filosofice (cazul cinicilor, de pildă), și unele practici alimentare ori de abținere sexuală analoage până la un punct celor creștine sau chiar exerciții de natură mistică, așa cum se va întâmpla însă abia din secolul III d.Hr., în neoplatonism. Dar ceea ce ne interesează acum este modul în care exercițiile spirituale în sens propriu-zis *filosofic* au fost receptate și preluate în creștinism.

După cum am încercat să subliniez în mai multe rânduri, preluarea funcțiilor „terapeutice” ale filosofiei antice de către religia creștină a fost făcută posibilă de primii apologeți și scriitori ai Bisericii, precum cel numit prin tradiție Iustin Martirul și Filosoful. Strategia acestora a fost să califice în chip explicit creștinismul drept *adevărata* filosofie, „filosofia noastră” sau chiar „filosofia barbară”, prin opoziție cu filosofia elină. Creștinismul devine *Filosofia* cu majusculă, cea care strânge laolaltă elementele valabile din filosofia greacă și, totodată, singura care a avut acces la revelația completă a Logosului, în timp ce filosofi anteriori au întrezărit doar elemente dispartate. Totodată, adăuga Iustin, filosofia creștină trebuie înțeleasă ca un *mod de viață* în deplină concordanță atât cu legea rațiunii, cât și cu Logosul divin întrupat de Isus, a cărui viață fără de păcat constituie idealul de sfințenie ce trebuie să inspire pe orice creștin. În aceeași ordine de idei, Clement din Alexandria sublinia legătura profundă între filosofie și educație, *paideia*, vorbind despre creștinism ca despre adevărata filosofie, cea care „ne învață să ne conducem în așa fel încât să ne asemănăm lui Dumnezeu și să acceptăm planul divin (*oikonomia*) ca principiu călăuzitor al întregii noastre educații” (*Stromata*, I, 11, 52, 3). La fel, Părinții Capadocieni Vasile cel Mare, Grigorie de Nazians sau Grigorie de Nyssa, dar și Sf. Ioan Gură de Aur, califică doctrina creștină drept „filosofia noastră”, „filosofia completă” sau „filosofia după Christos”.

De fapt, se poate afirma că scriitorii creștini au ca predecesor, în privința acestei prezentări a creștinismului drept filosofie, pe Philon din Alexandria, gânditorul evreu amintit mai devreme: acesta calificase iudaismul drept *filosofia* tradițională a poporului evreu, terminologie folosită și de Flavius Iosephus (vezi Hadot, 1995, p. 129).

Peste câteva secole, când mănăstirea pare să fie văzută ca spațiul cel mai indicat pentru a avea o conduită creștină ireproșabilă, *călugării* vor fi calificați de scriitorii creștini drept filosofi, și aici Philon fiind un precursor al acestora, deoarece dăduse numele de „filosofi” acelor *Therapeutae* care duceau o viață solitară, consacrată meditațiilor despre Lege și contemplației, renunțând la posesiunile lumești. În Evul Mediu, viața monahală e desemnată în mod curent drept *philosophia*, în acest sens Ioan de Salisbury susținând faptul că doar călugării „filosofează” în cel mai corect și autentic mod.

(Adesea, viața monahală a fost văzută ca un *ideal de autenticitate* pentru credinciosul creștin. Într-un articol provocator intitulat *Heidegger's Aristotelian National Socialism*, M.A. Gillespie (2000) amintește că după eșecul rectoratului de la Freiburg, Heidegger schița planurile unei noi Academii la Berlin, care să se ocupe de instruirea tuturor viitoarelor cadre universitare. Această Academie era văzută de fapt ca un fel de „mănăstire filosofică, înrudită cu un ordin religios”, în care profesorii și studenții ar fi trăit și ar fi muncit împreună, desfășurând în comun atât activitățile academice și de cercetare, cât și pe cele de recreere. Fiecare persoană ar fi avut însă chilia ei, fiind prevăzut și un răgaz solitar pentru meditație, ca și discuții în grupuri mici. Ceea ce i se pare lui Gillespie – 2000, p. 159 – a fi ilustrarea modului în care Heidegger concepea „o temelie național-socialistă pentru transformarea Germaniei” pare mai degrabă a revela persistența, în cazul marelui gânditor german, a vechilor conexiuni dintre modul în care era percepută concretizarea *căii* pe care trebuie să meargă creștinul în lume și *practica* filosofiei antice.)

Fără a minimaliza „incomparabila originalitate a creștinismului”, se cuvin remarcate profunde similitudini – generate de preluări directe, dar și de unele redescoperiri pe cont propriu – între creștinism și filosofie, așa cum a fost aceasta din urmă înțeleasă la origini: ca „o înțelepciune trăită, experimentată și un mod de a trăi în conformitate cu rațiunea” (J. Leclercq, *apud* Hadot, 1995, p. 130).

O importantă asemănare ar ține, potrivit lui Hadot, de rolul-cheie atribuit „atenției” (*prosochê*) în stoicism și în creștinism, *veghea* creștină solicitând să fii pregătit în orice moment pentru Judecată și să

trăiești amintindu-ți neîncetat de Dumnezeu și de poruncile lui. În aceeași ordine, supunerea la vrerea divină ca exercițiu de *acceptare* implica să încerci să vezi lucrurile „cu ochii lui Dumnezeu”, ceea ce amintește, desigur, de exercițiul „*privirii de sus*” din filosofia elenistică. Insistând pe importanța „atenției la tine însuși”, hotărâtoare pentru viața unui creștin, Clement reamintește că Legea divină e totodată rațiunea universală a filosofilor și Cuvântul întrupat, exercițiul atenției fiind cel care ne conduce de la frica de Lege la pacea sufletească (*amerimnia*), prin purificarea de patimi.

Trimițând la învățăturile lui Vasile cel Mare sau ale lui Antonie, Hadot arată cum *prosochê* „devine din atitudinea fundamentală a filosofului, atitudinea fundamentală a călugărului” (p. 131). De asemenea – lucru de maximă importanță, asupra căruia voi insista în continuare –, atenția este corelată cu *gândul morții*, la fel ca în stoicism: „*Trăiți ca și când ați muri în fiecare zi, fiind atenți la voi înșivă (prosechontes heautois)*”, afirma Sf. Antonie. Atenția este condiția indispensabilă a progresului spiritual, arăta și Dorotheus din Gaza, în timp ce Atanasie povestește că Antonie nu se preocupa în niciun fel să-și amintească timpul trecut consacrat exercițiilor, încercând să se simtă ca și cum ar porni de la zero în fiecare zi, îndepărtând astfel orice prilej de trufie provocată de urcușul duhovnicesc deja parcurs, trăind atent doar la clipa prezentă, ca și cum fiecare moment ar fi deopotrivă primul și ultimul din existența sa. „Dacă trăiești ca și cum ai muri în fiecare zi, nu vei păcătui”, se relatează că le spunea discipolilor Sf. Antonie, regăsind astfel un celebru îndemn al lui Epictet: „Păstrează moartea în fața ochilor în fiecare zi, și nu vei mai avea niciun gând abject sau dorință excesivă”.

O altă dimensiune a atenției prezentă nu doar în creștinism, ci și în filosofia antică este *amintirea neîncetată de Dumnezeu*. Nu e vorba doar de a încerca să vezi lucrurile la scară cosmică, „de sus”, înțelegând modul în care *toate* evenimentele vieții se integrează într-o ordine providențială, ci și de o raportare continuă la Dumnezeu ca sursă veritabilă a moralității: „Lasă-l pe Dumnezeu să fie prezent ca un supraveghetor și paznic al fiecărei tale acțiuni, fapte și cuvânt!”, spunea Porfir, discipolul lui Plotin. Atenția ca prezență conjugată „la sine” și la Dumnezeu este o temă ce apare și în filosofia stoică, cel puțin la Marcus Aurelius, care vorbește explicit despre „amintirea de Dumnezeu” ca o condiție a

desăvârșirii morale; o atare idee va ocupa apoi un loc central în creștinism, Sf. Vasile cel Mare corelând „veghea inimii” cu gândul neîncetat la Dumnezeu. La fel cum atenția este, în filosofia antică, susținută și intensificată prin exercițiile conexe ale meditației (*meletê*) și memorării (*mnêmê*) unor reguli de viață (*kanones*) menite a servi în cele mai diferite situații existențiale, amintirea de Dumnezeu este concretizată în creștinism prin amintirea neîncetată a *poruncilor* Lui. Tradiția monahală păstrează astfel structura exercițiilor spirituale antice, substituind dogmele filosofice cu poruncile evanghelice – cuvintele prin care Isus enunță principiile vieții creștine. La acestea se vor adăuga și numeroase colecții de vorbe ale sfinților, *Apophthegmata* și *Kephalaia*, păstrate în forma unor propoziții scurte, ușor de memorat și de meditat asupra lor.

Înainte de a merge mai departe cu evidențierea continuităților dintre filosofie ca „mod de viață” și creștinism, aş vrea să scot în evidență câteva diferențe fundamentale în privința practicării exercițiilor spirituale.

Mai întâi, se cuvine remarcat faptul că modul în care gândul morții conferă finalitatea exercițiului-cheie al atenției cunoaște în creștinism o interpretare specifică, anticipată poate numai de platonism. „Pregătirea pentru moarte” are semnificația unei raportări permanente la *sfârșit* doar din punctul de vedere al judecării propriei vieți pământene; altfel spus, sfârșitul existenței este *absolut* în termeni de Judecată, dar nu și de viață, Calea lui Christos fiind chiar calea spre Viață veșnică. Filosofii seculariști nu au ratat astfel să remarce modul în care motivația pur *morală* reprezentată de *iubirea* aproapelui se amestecă în viața creștinului cu o motivație *prudentială*: teama de flăcările Iadului. Fără îndoială, credința în viața de apoi poate constitui un mobil extrem de eficace pentru o conduită morală și dreaptă, ceea ce i-a făcut pe unii să afirme că o morală care nu face referire *decât* la ideea de demnitate umană, la datorie și spirit al dreptății (așa cum este morala stoică sau etica lui Kant), fără indicarea unei „destinații” *post-mortem* în funcție de comportamentul de pe Pământ, presupune un plus de *autonomie* și denotă un plus de „înălțime” și de tărie sufletească, adică un caracter cu adevărat „*sublim*”. Însă trebuie remarcat și faptul că tocmai absența unui reper transcendent al moralei devine, pentru omul modern, un motiv de a respinge



fundamentul *oricărei* obligații morale: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci totul este permis”, sau „Dacă Dumnezeu nu există, atunci eu sunt Dumnezeu!”, după cum afirma „posedatul” Kirillov.

Desigur, un creștin va răspunde că miezul învățăturii lui Isus este că nu se mântuie acela care își propune acest țel, aplicând mecanic un set de reguli, un „rețetar”, ci doar acela a cărui viață sfârșește prin a fi *transfigurată* de iubirea pentru Dumnezeu și aproape (să ne amintim că aceeași miză a conversiei sufletești și a metamorfozării personalității făcea ca exercițiile din filosofia greacă să nu fie doar exerciții morale, ci veritabile exerciții *spirituale*). Consider că această precizare aduce în prim-plan un aspect cu adevărat decisiv, motiv pentru care, în partea a doua a acestei secțiuni, am inserat un text despre semnificația *umilinței* în conformitate cu etica virtuții în general și cu morala creștină în special. Aspectul pe care îl am în vedere angajează o sesizare corectă a diferenței de atitudine dintre filosoful stoic și creștinul practicant, a diferenței dintre „orgoliul stoic” și smerenia creștină.

Dar are sens să vorbim despre un „orgoliu” subiacent atitudinii stoice? Pe de-o parte, în măsura în care exercițiul „privirii de sus” îl face pe stoic să conștientizeze nimicnicia unei singure vieți la scară universală, caracterul „transeuntic” a tot ceea ce ne e dat să trăim și să pătimim, el pare a fi un model de umilință, de lipsă de trufie. Pe de altă parte însă, în măsura în care principiul director al moralei stoice este să sesizezi permanent diferența între ceea ce stă în puterea ta și ceea ce nu depinde de tine, să găsești acea „zonă” sau palier al existenței în care să poți spune că ești propriul tău stăpân, altfel spus, în măsura în care preocuparea de „a trăi coerent” este motivată de ideea unei *autonomii* morale a persoanei, atitudinea stoică și accentele ei eroice par o probă certă de orgoliu în raport cu *teonomia* moralei creștine, solicitând o smerenie *fără margini*.

În acest punct, găsesc potrivit să aduc în discuție o chestiune asupra căreia am avertizat anterior. Este vorba despre diferența frapantă de atitudine și decizie pe care o poate implica același „fapt de conștiință”, gândul morții, înțelegerea *plenară* a faptului că moartea poate surveni în orice moment. Plec de la un lucru foarte dificil de explicat, atingând acea zonă în care existențialiștii depistează incapacitatea limbajului „de a comunica experiența existențială” autentică (Hadot, 1995, p. 163): există, într-adevăr, o mare diferență între a ști că ești o ființă muritoare



și a înțelege pe deplin că lumea va *continua* fără tine, a *realiza* că vei muri (tocmai de aceea, Freud avertiza că, la nivelul inconștientului, toți ne socotim nemuritori). Cât de rară ar fi în realitate această înțelegere a morții, s-ar părea că ea implică trei tipuri sensibil diferite de sentimente și atitudini în stoicism, în epicureism și în creștinism sau, mai exact, trei tipuri diferite de *atenție* la clipa prezentă.

Pentru stoic, acest moment decisiv angajează un acut sentiment de *responsabilitate*: chiar dacă viața ta este, din perspectivă cosmică, doar o clipă între două abisuri, simți nevoia ca propria existență să *însemne* ceva, simți că trebuie să îți realizezi menirea punându-ți înzestrările în folosul umanității. Decizia subiacentă este aici una cu caracter pronunțat *etic*, angajând autonomia persoanei morale și întrajutorarea umană. „Pretutindeni și fără întrerupere, stă în puterea ta să te bucuri pios de ceea ce se întâmplă în momentul prezent, să te porți cu dreptate față de oamenii care sunt prezenți aici și acum, și să aplici reguli de discernământ asupra reprezentărilor tale prezente, astfel încât să nu se strecoare în ele nimic din ce nu este obiectiv”, arăta Marcus Aurelius (VII, 54). Am subliniat anterior faptul că stoicismul reclamă eliberarea de pasiunile cauzate de o raportare neautentică la trecut și la viitor pentru a putea aprecia „valoarea infinită a fiecărei clipe”. Privind fiecare moment din perspectiva Rațiunii universale, disociind ceea ce este obiectiv de ceea ce nu este decât rodul imaginației noastre mânite de teamă sau dorință, se considera că vei căpăta și o *promptitudine* superioară în reacții. Stoicii anticipează, din acest punct de vedere, mesajul etic al kantianismului, caracterul *sublim* al datoriei, în sensul kantian al categoriei estetice a „sublimului” (implicând, adică, o convertire a neplăcerii inițiale în plăcere estetică nu printr-un soi de cufundare dionisiacă în Unul originar, ci printr-o „revanșă” a subiectivității transcendente asupra naturii fizice, printr-un sentiment de *superioritate* în raport cu natura fenomenală, decurgând din faptul că omul este și „Eu numenal”).

În schimb, atunci când conștientizează iminența morții, epicurianul simte că trebuie să trăiască *pe de-a-ntregul* în prezent, renunțând la orice plan de lungă durată și abandonând modul omenesc eminent *proiectiv*, anticipativ, de a se raporta la existență. Am afirmat că, în cazul stoicilor, terapia sufletească urmărește să te mențină într-o *încordare* permanentă, cu „garda sus”, rezistând mirajelor existenței și feluritelor

patimi, în timp ce antrenamentul epicurian te învață mai degrabă să te *relaxezi*. De asemenea, în loc de acea *praemeditatio malorum* a stoicilor (vom vedea că un exercițiu similar există și în creștinism), epicurienii ne sfătuiesc să ne concentrăm doar pe amintirile noastre frumoase, atenți să nu ratăm prilejul unor desfătări prezente. Relaxarea și seninătatea care trebuie să ne caracterizeze în orice împrejurare, în viziunea epicurienilor – prin contrast cu acea vigilență stoică strunită de exigența unui mod de viață care să denote în permanență autonomie morală –, se combină cu un sentiment de recunoștință pioasă față de natură, în toată diversitatea manifestărilor ei. Ne amintim, de asemenea, acea interesantă conversie care implica trecerea de la recunoașterea caracterului pur accidental și contingent al existenței spre un mod „estetizant”, dar implicit religios, de a aprecia miracolul vieții și al existenței individuale, toate acestea contrastând cu ideea stoică a ordinii universale și a rolului jucat de fiecare în angrenajul ordinii sociale. Pe scurt, semnificația atenției la momentul prezent, în cazul epicurienilor, se concentrează în celebrele versuri horatiane: „Rea, vremea trece cât vorbim. Culege ziua cea de azi (*carpe diem*): ce va fi mâine, noi nu știm”.

Am spus mai demult că legatarul modern al atitudinii epicuriene, cel puțin în anumite privințe, poate fi considerat „omul absurd” al lui Camus (1994). Viața nu îți oferă motive temeinice nici pentru a-ți dori moartea, nici pentru a-ți continua existența la fel ca înainte; singura noastră motivație viabilă rămâne, potrivit lui Camus, aceea de a acumula *cât mai multă experiență de viață*, renunțând însă la orice amăgire legată de posibilitatea evoluției personale, a automodelării, a desăvârșirii spirituale. „A crede în absurd înseamnă a înlocui calitatea experiențelor prin cantitatea lor”, afirma eseistul francez, adăugând că viața „va fi cu atât mai bine trăită, cu cât nu va avea niciun sens”, cu alte cuvinte, cu cât vom rezista mai bine oricărei tentații de a proiecta o dimensiune *teleologică* asupra existenței noastre brute, neinterpretate, nefalsificate în manieră *narativă*. Singura aspirație a eroului absurd este să experimenteze totul, să înglobeze în propria viață toată gama posibilă de trăiri, să joace toate rolurile imaginabile, conștient că numai această insațiabilă poftă de viață îl împiedică să se împace vreodată cu gândul morții.

Am văzut însă că atenția (*prosochê*) la clipa prezentă joacă un rol crucial și în creștinism, *veghea* constantă fiind și aici motivată de o raportare subiacentă la sfârșit, în acord cu temporalitatea specific creștină a *parousia*-ei. De la primii apologeți și Părinți ai pustiei până la duhovnici din zilele noastre de talia lui Arsenie Papacioc, toate figurile reprezentative pentru asceza creștină insistă asupra sentimentului pe care l-ar angaja din această perspectivă caracterul iminent al morții: acela de a fi *pregătit* în orice clipă pentru Judecata finală și Viața veșnică. Dacă Sf. Antonie afirma: „Trăiește ca și cum ai muri în fiecare zi”, Arsenie Papacioc avertizează: „O secundă, o biată secundă, la care nici nu suntem atenți, și mântuirea poate fi pierdută! Un moment e foarte important dacă știi să-l trăiești. Deci, trăiește momentul ca să reperi trecutul și să câștigi viitorul!” (vezi Stancu, 2007, p. 7).

Nu încapă îndoială că *veghea* creștină este mult mai aproape de concentrarea stoică, virtuoasă, decât de relaxarea epicuriană. Totuși, trebuie spus că diferența fundamentală în privința finalității estimate a vieții antrenează, în cazul creștinului practicant, și o anumită neglijare a realizărilor lumești, a planurilor de viață care nu vizează direct mântuirea, precum și o doză de detașare în raport cu rolurile sociale jucate, toate acestea fiind în acord cu un celebru pasaj din *Întâia epistolă către Corinteni*: „Vă spun, fraților, vremea s-a scurtat: de acum, cei ce au femei să fie ca și cum nu (*hôs mê*) ar avea; cei care plâng, ca și cum nu ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura; cei ce cumpără, ca și cum nu ar stăpâni; iar cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi de ea cu adevărat. Căci chipul acestei lumi trece” (I Cor., 7, 29).

Nu aș încheia această prezentare sintetică a înțelesului pe care îl comportă atenția în conformitate cu cele trei mari orientări spirituale fără a aduce în discuție o ipoteză unificatoare: nu cumva cele trei tipuri de *atenție* ar putea fi văzute și ca trepte sau *stadii*, într-un sens mai mult sau mai puțin kirkegaardian? Să fie oare posibil ca, mai întâi, să conștientizezi insignifianța eforturilor și a străduirilor cotidiene, convenționalismul oricărui rol social, adoptând atitudinea unui *estet* de sușă epicuriană? O criză de conștiință te poate face să te întrebi: de ce îmi irosesc viața și sănătatea într-un ritm de muncă năucitor, în loc să caut un mijloc de subzistență care să îmi ofere acel răgaz necesar pentru a mă îngriji de sufletul meu? Doar pentru că „ei” mă îndeamnă să am cea

mai mare casă, cea mai scumpă haină, cea mai luxoasă vacanță etc.? Poate că în acel moment vei prefera să adopți atitudinea unui estetic care abandonează orice proiecte istovitoare pentru a se delecta cu plăcerile simple și adevărate ale vieții. Însă e posibil ca această atitudine de sușă epicuriană să nu dureze la nesfârșit; odată cu vârsta, se va petrece trezirea conștiinței morale, vei înțelege că numai binele și răul stau cu adevărat în puterea ta și vei deveni *autonom*. În fine, bătrânețea te va face să capeți, dacă nu erai deja „acolo”, sentimentul religios al *absolutei dependențe*, pentru a evoca sintagma lui Schleiermacher, porunca rațiunii devenind atunci un „reflex” al inimii.

O astfel de narațiune este, desigur, seducătoare. Numai că o atare *dialectică* „răsturnată”, cu *happy-end*, trebuie să ne trezească suspiciuni tocmai datorită simetriei sale amăgitoare, confortabile. Vorbim de atâta vreme despre „atenție”, dar ce s-a schimbat în modul în care ne purtăm realmente cu semenii noștri? Îmi vin atunci în minte cuvintele lui Dorotheus din Gaza: „Uite! De când ne-am adunat la această conferință, am folosit două sau chiar trei ore din timpul nostru și ne-am apropiat mai mult de moarte. Și totuși, deși vedem că ne pierdem vremea, nu ni se face frică!” (*Didaskaliai*, § 114).

\*\*\*

În măsura în care etica virtuții încetează să fie percepută ca o pledoarie pentru un stil de viață mult prea controlat și reținut în raport cu gustul hedonist al timpului nostru, în măsura în care virtutea reddevine un subiect central de reflecție și căutare personală pentru filosoful moral, acesta nu va întârzia să constate o situație cel puțin curioasă. Mai întâi, el va fi nevoit să accepte că există *măcar un caz special*, adică un caz problematic de virtute care, pe de-o parte, își vede extrem de ușor contestat statutul de calitate morală propriu-zisă, iar pe de alta, revendică „demnitatea” unei veritabile condiții de posibilitate pentru viața morală. Curând însă, această „gaură neagră” în teorie va tinde să se multiplice, iar eticianul va pricepe că, supusă unei analize atente, *orice* virtute pare să reclame un asemenea statut special și să denote o neli-niștitoare *ambivalență*.



Încerc să redau cât mai deslușit cu putință structura unei duble aporii care decurge de aici.

Trebuie să admitem că orice virtute constituie, în sine, o simplă *virtualitate*, o calitate moralmente indiferentă sau un „principiu neutru”, în termenii lui A. Pleșu (1988). Situația se complică însă atunci când o anumită virtute e trecută în act, adică atunci când aceasta determină o acțiune particulară și o conduită specifică. Vom fi nevoiți să recunoaștem că, în principiu, orice excelență a caracterului, adică orice virtute, poate fi pusă în slujba răului dacă este *separată* de celelalte virtuți, dacă este practică în mod independent. Mai mult decât atât, o privire lucidă nu va întârzia să constate că orice impuls moral comportă, inevitabil, consecințe imorale, cu alte cuvinte, că nu există acțiune morală care, apreciată în toată complexitatea implicațiilor ei, să nu *dăuneze* cuiva. S. Weil (2003) formula, în acest sens, o serie de remarci extrem de tranșante, pe care le-am evocat și cu un alt prilej: „A recunoaște punctul unde binele trece în rău: în calitate de, în măsura în care, față de etc. A merge mai departe decât regula de trei simplă” (p. 93); „Ceea ce e imposibil și necesar totodată... O binefacere. E o acțiune bună dacă, împlinind-o, ai, cu *întreg* sufletul, conștiința că o binefacere e ceva absolut imposibil” (p. 141).

Dar dacă schimbăm perspectiva, orice deprindere virtuoasă cu statut moral problematic poate fi apreciată ca fiind nu doar dezirabilă, ci de-a binelea *indispensabilă* pentru dobândirea celorlalte virtuți. S-ar părea că ne confruntăm astfel cu o inevitabilă circularitate ce exclude supoziția originii *unice* a virtuților. Și așa cum spuneam mai devreme, nu e greu să observăm că exemplele de virtuți cu caracter „originar” se înmulțesc necontrolat, cel puțin în teorie.

Aristotel considera că virtutea intelectuală a prudenței (*phronêsis*) e indispensabilă în deprinderea virtuților caracterului, lăsând să se înțeleagă însă că nici curajul nu e departe de a juca rolul unei asemenea condiții necesare în viața morală (în fond, chiar etimologia cuvântului „virtute”, atât pe filiera latină, cât și pe cea grecească, întărește această idee). Lista cu virtuți *indispensabile* a rămas în continuare deschisă pentru gânditorii morali, care, în funcție de poziția pe care se situau, nu au ezitat să includă aici mila, iubirea, statornicia („Curațenia inimii constă în a voi un singur lucru”, scria Kirkegaard) sau chiar politețea.



Nu văd de ce ar trebui să ne oprim la acestea. Poate că vom accede la o viziune mai adecvată cu privire la natura virtuții tocmai acordând atenția cuvenită multiplelor dependențe *mutuale* ce funcționează în cazul deprinderii feluritelor virtuți etice. Și poate că, fără a reveni în mod nereflectat la vechea teză a unității *esențiale* a virtuților, e cazul să recunoaștem existența unei anumite *convergențe* în viața morală, datorită căreia progresele înregistrate într-un registru determinat antrenează un progres general, în timp ce o singură greșeală riscă să ne prăbușească pe toate planurile.

Oricum ar sta lucrurile, nu încapе îndoială că *umilința* figurează pe lista menționată mai înainte, constituind un caz emblematic pentru ceea ce Bauman a numit caracterul incurabil *aporetic* al eticii.

Comte-Sponville (2001, p. 211) avea dreptate să noteze că umilința este ea însăși o „virtute umilă”. Cum altfel, câtă vreme orice lipsă de discreție în practicarea acesteia ar anula-o instantaneu? „Sunt foarte umil»: autocontradicție performativă” (p. 216). Mai mult decât atât, s-ar părea că nu doar practicarea umilinței solicită discreție, ba chiar un fel de *inconștiență*, ci și „teoretizarea” ei. Nu trebuie să ne mire că umilința a fost adesea trecută cu vederea în tablele de virtuți. Mai mult decât atât, marile etici i-au contestat nu o dată valoarea morală. Cel puțin dacă o înțelegem ca subapreciere a forțelor și calităților proprii, ca proastă părere despre sine, umilința nu putea reprezenta în ochii lui Aristotel decât un soi de viciu prin insuficiență, în timp ce pentru Spinoza ea era mai degrabă un afect decât o virtute.

Însă ce virtute nu e la început doar un afect, un impuls moral sau o „virtute naturală”, în termenii Stagiritului, ale cărei modalități de concretizare se cer corect evaluate, înainte de a fi cultivată și transformată într-un reflex, într-o trăsătură fermă de caracter? Fără acest travaliu al rațiunii practice, chiar și cele mai lăudabile înclinații ale agentului se distanțează de „justa măsură”, adică ratează calea adecvată de concretizare și se transformă în contrariul unei virtuți.

Privită cu maximă suspiciune, denigrată în mod explicit de mari filosofi morali, importanța crucială a umilinței în procesul de formare a caracterului și desăvârșire morală este pe deplin recunoscută în tradiția creștină și în particular în cea ortodoxă. Conform acestei tradiții, nu

doar creșterea duhovnicească, dar nici măcar *primul* pas către o autentică viață morală nu este conceptibil în absența *smereniei*.

Oponenții spiritualității creștine se vor grăbi să afirme că umilința dusă la extrem e semnul firilor slabe și bolnăvicioase, că ea denotă o patologie a dezgustului de sine. Sau vor fi de părere că și umilința trebuie practică *cu moderație*, la fel ca orice altă virtute, și că sănătatea morală a individului comportă pe bună dreptate o temperare a orgoliului, însă în niciun caz completa anihilare a acestuia.

Într-adevăr, e ușor să susții că acela care practică în lumea profană acea smerenie fără margini pe care o solicită asceza ortodoxă se „condamnă” practic la o existență marginală. Trăim astăzi într-o lume bazată pe concurența acerbă, după ce vechile strategii de întemeiere teoteleologică a ierarhiilor sociale au fost definitiv subminate în epoca modernă. Trăim într-o societate care nu mai rezervă „locuri naturale” membrilor săi. Ar rezulta de aici că nu poți reuși în viață decât dacă îți faci singur reclamă, adică îți accentuezi meritele personale în fața celorlalți și te înfățișezi lor într-o lumină cât mai favorabilă. Cum comportamentul dictat de smerenie pare să meargă în direcția opusă, ar urma de aici că un creștin autentic nu se va bucura niciodată în societate de o recunoaștere adecvată reușitelor lui profesionale sau de alt gen: de vreme ce el va fi mereu primul care să își minimalizeze eforturile și rezultatele obținute, ceilalți le vor trece mereu cu vederea, privându-l de recompensa pe deplin meritată.

E adevărat că un creștin veritabil nu așteaptă oricum de la ceilalți răsplata pentru străduințele sale în această lume. (Ceea ce nu înseamnă că între el și divinitate ar funcționa un soi de *contract* a cărui respectare i-ar garanta accesul în Rai, impresie degajată, din nefericire, de spusele și comportamentul atâtor creștini practicanți. Din perspectiva învățăturii creștine, am putea spune că nu se mântuiește acela care a urmărit să făptuiască binele doar dintr-un calcul prudent – conștient că aceasta e „rețeta” mântuirii personale –, ci numai cel a cărui viață a fost o *expresie* a iubirii pentru Dumnezeu și aproape.) Dar chiar dacă virtutea smereniei presupune lupta neîncetată cu demonul trufiei, interzicând în orice împrejurare lauda de sine, credinciosul creștin se poate simți îndreptățit să conteste verdictul descurajant formulat mai sus cu privire la șansele sale de reușită în această viață. El va susține, în acest caz, că adevărata

smerenie nu presupune să-ți negi ori să-ți ignori meritele, calitățile sau realizările, ci, mai degrabă, să te minunezi de cât de multe poți face atunci când Domnul e cu tine. A fi smerit ar implica, în realitate, conștientizarea faptului că meritele tale nu sunt *ale tale* în absolut (așa cum nu sunt de fapt ale tale nici casa *părintească*, nici limba *maternă*), că tot ceea ce este bun în tine și demn de admirat în reușitele tale vine într-un fel misterios de la Celălalt. A fi smerit înseamnă să realizezi că ți s-a dăruit atât de mult și că ai fi putut face atât de multe, încât ești silit să constați, la capătul drumului, că măsura irosirii tale – din trândăvie, slăbiciune sau neîncredere – este covârșitoare. Pe scurt, realizezi că nu ești în stare să faci nimic remarcabil *de unul singur*, dar nu că ai fi pur și simplu incapabil să întreprinzi ceva remarcabil.

Rămâne totuși incontestabil faptul că diferența dintre umilința veritabilă, pe de-o parte, și, pe de alta, fie orgoliul mascat, fie disprețul de sine sau micimea sufletească (acestea putând fi considerate, la o aplicare nu în literă, ci în spirit a schemei aristotelice, extremele vicioase în raport cu virtutea smereniei), diferența în cauză e greu sesizabilă din exterior. (La fel vom vedea imediat că se întâmplă și cu granița presupusă a despărți virtutea umorului de practica autoironiei.)

Să spunem atunci că îndemnul la smerenie dobândește în acest caz măcar o valoare morală *circumstanțială*, fiind menit să se facă auzit cu precădere într-o lume saturată de orgolii cum este mediul nostru intelectual, unde cu toții avem tendința să ne considerăm mai valoroși decât suntem în realitate și absolut indispensabili? În aceeași ordine de idei, tocmai pentru că avem tendința să ne luăm prea în serios pe noi înșine, umilința se acordă perfect cu umorul, însă cu umorul practicat la modul „reflexiv”: vizându-mă în primul rând și întotdeauna *pe mine*, râzând cu poftă de propriile mele vanități sau meschinării, neuitând să-i taxeze și pe ceilalți pentru ale lor, însă fără a deveni o clipă răutăcios, ironic, malițios (dar ce graniță fragilă, într-adevăr...). Astfel exersat, umorul devine o veritabilă virtute morală, așa cum sugerează Comte-Sponville („Ironia este umilitoare, umorul este umil”) sau cum accentuează D. Noguez: „*Humour, c'est amour; ironie, c'est mépris*” (vezi Comte-Sponville, 2001, pp. 319, 322).

Umilința nu o ai atunci când crezi că o ai, nu o deprinzi decât dacă îți repeți că lipsește din felul tău de-a fi. Și tocmai pentru că întotdeauna vor exista curențe de moralitate, pentru că în cazul oricărei virtuți progresul e oricând nu doar posibil, ci chiar *necesar* (mai ales luând în calcul acea nevoie permanentă de perfecționare, de aspirație și elan, pe care o evidențiam într-un alt context); în fine, pentru că ne ferește de autosuficiență, umilința ni se înfățișează ca o condiție indispensabilă în deprinderea oricărei alte virtuți. „Nu există decât două feluri de oameni, scria Pascal, unii, drepti care se cred păcătoși, alții, păcătoși care se cred drepti” (*Pensées*, [534]).

În fond, chiar și „simplă” reflecție teoretică despre virtuți își justifică valoarea *practică*, valoarea morală, numai prin aceea că se constituie, așa cum remarca același Comte-Sponville (2001, p. 15), într-un veritabil *exercițiu de umilință*. Vorbind despre virtuți, avem ocazia să conștientizăm sau „să măsurăm distanța care ne separă de acestea”, lipsurile noastre, defectele noastre.

La finalul eseului său consacrat *Umlinței*, eticianul francez mai devreme citat face însă o serie de remarci extrem de neliniștitoare. Nu încapă îndoială, spune el, că umilința e „cea mai religioasă dintre virtuți”. Dar cum e posibil să conștientizezi derizoriul firilor noastre, faptul că „suntem atât de mărunți, de slabi, de jalnici”, și totuși să mai crezi încă în Dumnezeu-Tatăl, creatorul unei asemenea lumi, a unor *asemenea* ființe? „Cum să-ți imaginezi că un Dumnezeu ar fi vrut  *așa ceva*?” A nu renunța, în aceste condiții, la credința religioasă ar reprezenta o dovadă de vanitate, „un păcat de orgoliu”, conchide Comte-Sponville. „Iată cum e posibil ca umilința, născută din religie, să conducă la ateism” (p. 223).

Există oare vreo hibă în raționamentul lui Comte-Sponville? Dacă da, aceasta e depistabilă chiar de la început, trădând o *lipsă de umilință* extrem de specifică unui filosof. E vorba de un gest pe care toți ne grăbim să îl facem, de un gest constitutiv, până la urmă, pentru orice demers filosofic: *cu toții spunem mult prea ușor „noi”*. De fapt, ne simțim *exemplari*, pretindem un acces privilegiat la *universal* (chiar și atunci când nu ne considerăm platonicieni, chiar și atunci când ne declarăm relațiviști), decantăm experiențe „anistorice” făcând filosofia istoriei și proiectăm sisteme categoriale pe baza unei cunoașteri dacă nu rudimentare,



în cel mai bun caz parțiale a domeniilor științei. Iar atunci când vorbim despre „natura umană”, suntem parcă mai siguri pe noi ca oricând. Chiar dacă pregătirea noastră filosofică a pierdut de mult orice legătură cu asceza intelectuală stipulată în dialogul *Parmenide* (ca să nu mai vorbim de o disciplină de viață care să comporte o cât de mică asemănare cu asceza religioasă), ne credem în continuare îndreptățiți să judecăm lumea și omenirea întreagă, lansând verdicte fără drept de apel. Pe scurt, ușurința de a rosti cuvântul „noi” – noi toți, „atât de mărunți, de slabi, de jalnici” – cred că trădează orgoliul de filosof, nu doar de moralist, al lui Comte-Sponville – și cred că îl trădează.

E cazul să ne amintim un aspect important: morala creștin-ortodoxă stipulează faptul că nu doar măsura smereniei, ci și a iubirii pentru Dumnezeu și pentru aproape rezidă în capacitatea pe care cineva o atestă de a vedea pretutindeni oglindirea luminii și a bunătății divine, în tot și în toți cei care îl înconjoară, independent de comportamentul lor, de căderile lor, de păcatele grele care îi apasă. Comte-Sponville remarcă un contrast între umilința ateului care nu pretinde să aibă o origine „nobilă” și orgoliul credinciosului, clamându-și proveniența divină. Să fim însă drepți: în momentul în care crezi, nu te consideri prin aceasta cu nimic mai special decât ceilalți, pentru că e imposibil să crezi că *numai* tu ești creat, sau doar unii. Din contră, accepți că toți suntem „fii ai celui prea-înalt”, că fiecare om are drumul său, menirea sa, valoarea sa inestimabilă. Mai mult, accepți regimul „special” pe care îl are *întreaga* creație – toate viețuitoarele, cerurile și „găurile negre” devin ipotetice hierofanii –, de unde rezultă că *nu există de fapt un regim special*, cel puțin la acest nivel prim.

E adevărat, credința religioasă poate să fie uneori doar masca unui orgoliu nemăsurat, ea poate chiar să stimuleze mândria nesocotită în cazul celor care se socotesc *aleși*, fie pentru viața veșnică, fie pentru înfăptuirea de lucruri mari în această lume. Prin natura ei însă, credința în Dumnezeu e străină de o atare „sminteală”, pentru că implică sentimentul că nu ești, la un prim nivel ontologic, *decât* creatură, iar nu Creator. Apoi, numai autenticul ascet poate experia smerenia fără margini a *kenozei*, fiind cel care, așa cum scria patriarhul Calist, „se vede cu o simțire a sufletului în adevăr mai rău decât ceea ce nu există nicidecum” (vezi Sofronie, 2004, p. 46); cel care simte cu toată ființa sa că nu merită



nimic bun și că nu este demn de niciunul dintre darurile primite; cel care simte că păcătuiește la fel de ușor cum respiră, și tocmai acesta e semnul *purității* lui. În schimb, disperarea ateului care se socotește un produs muritor al hazardului, lipsit de orice importanță în ordine cosmică, se convertește ușor în trufie demonică, ruinătoare: dacă nimic nu are oricum importanță, atunci eu, eu care am înțeles acest lucru, valoriz dintr-o dată mai mult decât restul și pot să mă port în consecință, ghidându-mă doar după legile mele, inventând propria scară de valori. Vă amintesc încă o dată ce striga „posedatul” Kirillov: „Dacă Dumnezeu nu există, atunci eu sunt Dumnezeu!”

Dar chiar dacă raționamentul lui Comte-Sponville se dovedește profund greșit, miza lui – accederea la o dimensiune a umilinței care să nu mai poată fi convertită în orgoliu – mi se pare într-adevăr capitală. În acest sens, mă întreb dacă nu ar fi poate binevenit să practicăm un exercițiu spiritual de umilință extremă – nu știu cât de riscant pentru cineva neavansat duhovnicește –, un exercițiu inspirat de considerațiile lui S. Weil: să încercăm a ne păstra credința punând între paranteze toate elementele „analgezice” și „stupefiante” pe care le întâlnim în religie, să încercăm a ne *purifica* propria credință în Dumnezeu de orice altă credință „asociată”, adică de toate „«consolările» căutate de obicei în religie”. E vorba să punem între paranteze „credințele care umplu vidul, care îndulcesc amărăciunile”, după cum afirma S. Weil (2003, p. 50): „credința în utilitatea păcatelor”, „credința în ordinea providențială a evenimentelor” și chiar „credința în nemurire”, câtă vreme „nu stă în puterea noastră să ne reprezentăm sufletul ca realmente necorporal. De aceea credința în nemurirea sufletului e de fapt credința în prelungirea vieții și ea ne privează de utilizarea morții” (p. 76). S. Weil producea și în acest caz una dintre formulele ei memorabile: „A iubi pe Dumnezeu în distrugerea Troiei și a Cartaginei, și fără consolare. Iubirea nu e consolare, e lumină” (p. 51). (Dar acesta e numai un exercițiu pregătitor: dând crezare scrierilor Sfinților Părinți, s-ar părea că, în momentul când sufletul cuiva e îndeajuns de curat pentru a primi lumina iubirii divine, această pogorâre a harului umple inima de cea mai mare bucurie și *mângâiere* pe care cineva o poate resimți în această viață.)

Weil împinge lucrurile chiar mai departe – într-o zonă extrem de primejdioasă pentru oricine altcineva în afara unui ascet avansat, parcă la granița dintre „iadul deznădejdi și iadul smereniei”, dacă este să evocăm sintagma emblematică pentru parcursul duhovnicesc al lui Siluan: „A avea experiența iubirii de Dumnezeu, chiar dacă el nu există... Dacă iubești pe Dumnezeu gândind că el nu există, atunci el va fi cel care își va manifesta existența” (p. 53).

## 9. Exercițiile spirituale și „filosofia creștină” (încheiere). Noțiunea de „cultivare a sinelui”. Ratare și vocație

Am discutat despre modul în care creștinismul preia funcțiile „terapeutice” ale filosofiei greco-latine și monopolizează domeniul „îngrijirii de sine”, practica exercițiilor spirituale, prezentându-se ca *adevărata* filosofie. Am insistat pe semnificația exercițiului-cheie al *atenției* în corelație cu gândul morții, încercând să scot în evidență diferențele pe care le comportă cele trei „moduri de viață” alternative: stoicismul, epicureismul și creștinismul. Voi continua acum prezentarea similitudinilor notabile în privința înțelegerii și practicării exercițiilor în creștinismul timpuriu și în filosofia antică, încheind însă prin indicarea schematică a deosebirilor dintre aceste două tipuri de „spiritualități”, pentru a ne folosi de termenul preferat de M. Foucault. În partea a doua a acestei secțiuni, voi aborda noțiunea lui Foucault de „cultivare a sinelui” – sau „cultură a sinelui” (*culture de soi*) – din perspectiva lui Hadot, evidențiind obiecțiile generale pe care le aduce exegetul francez incitantei reconstrucții ambiționate de Foucault, dar și câteva modalități de a respinge sau mai degrabă de a atenua aceste obiecții. În final, voi angaja o perspectivă diferită asupra ideii de „cultivare a sinelui” printr-un text consacrat problematicii *ratării*, problematică indisociabilă de tema *vocației*.

Am văzut că rolul central pe care îl comportă atenția, *prosochê*, în filosofia elenistică se păstrează în contextul spiritualității creștine, atenția fiind și aici cultivată și intensificată prin exercițiile conexe ale meditației (*meletê*) și memorării (*mnêmê*) unor reguli de viață (*kanones*) menite a ne călăuzi în situațiile dificile, ajutându-ne să ne eliberăm de tirania patimilor. O altă similitudine între „pregătirea” creștină și cea filosofică este stimularea *imaginației* pentru a amplifica angoasa provocată

de survenirea iminentă a morții, angoasă ce implică suplimentar, în cazul creștinilor, frica de damnarea eternă. Evagrie, de pildă, le cerea discipolilor să-și imagineze în culori sumbre propria moarte, descompunerea trupurilor și chinurile sufletelor în focul veșnic al Iadului, prin contrast cu fericirea dreptilor (vezi Hadot, 1995, p. 133). Un asemenea exercițiu, prezentând similitudini cu acele „antrenamente” stoice care urmăreau detașarea de cele lumești și acceptarea destinului, subsumate așa-numitei *praemeditatio malorum*, este menit a determina, pentru creștin, întoarcerea atenției spre cele eterne și intensificarea grijii pentru mântuirea sufletului veșnic. Să precizăm însă faptul că, solicitată pe o treaptă inferioară a traseului duhovnicesc, imaginația este, în conformitate cu teologia mistică a Bisericii creștine, inhibată sau chiar „blocată” pe treptele superioare ale ascezei.

Toți misticii creștini insistă pe necesitatea „luptei ascetice împotriva imaginației”. Iată cum se exprimă, de pildă, Sofronie (2004, pp. 167-168), comentând învățăturile lui Siluan Athonitul: „Facultatea imaginației e extrem de variată în manifestările ei. Ascetul luptă în primul rând cu imaginația legată de patimile trupești. El știe că fiecărei patimi îi corespunde o imagine proprie, ținând de lumea creată, pentru că orice energie pur cosmică, deși limitată, tinde inevitabil să îmbrace o formă, o imagine. Pentru motivele mai sus arătate, energia unei dorințe trezite de imaginile pasionale nu dobândește forța necesară pentru a declanșa păcatul, decât dacă imaginea primită în interior atrage la ea atenția minții. Dacă, din contră, mintea refuză imaginea oferită, patima nu se poate dezvolta și astfel, mai devreme sau mai târziu, sfârșește prin a se stinge. Așadar, atunci când se ivește dorința trupească, chiar dacă ea e normală din punct de vedere fiziologic, ascetul își păstrează mintea la adăpost de orice imagine exterioară pe care i-o propune această patimă; imaginea nefiind primită de el, patima, neputincioasă în a-și dezvolta lucrarea, nu va putea în cele din urmă decât să moară”.

Inhibarea imaginației nu este însă o sarcină dificilă pe care trebuie să o îndeplinească doar ascetul creștin. Se poate argumenta că imaginația comportă un statut dual, *ambivalent*, și pentru filosofia morală în ansamblul ei. Pe de-o parte, e nevoie de „imaginație morală” fie pentru a găsi calea potrivită de *aplicare* a normelor într-o anumită împrejurare,

în conformitate cu o etică *deontologică*, fie pentru a te putea plasa în *situația* celor pe care îi va afecta o eventuală acțiune a ta, luând astfel o decizie adecvată unor circumstanțe complexe, dintr-o perspectivă *consecințialistă*. Dar, pe de altă parte, graba de a ne imagina în locul celorlalți, reprezentându-ne, în chip inevitabil, dorințele și nevoile lor după calapodul dorințelor și nevoilor noastre, este chiar miezul atitudinii paternaliste, al acelui „te voi salva de tine însuși” constituind calul de bătaie al liberalismului politic și al minimalismului moral de factură liberală. În acest sens, Bernard Shaw formula celebra butadă: „Nu face altora ceea ce ai vrea să îți facă ei ție. Gusturile lor ar putea fi diferite”, iar S. Weil (2003, p. 180) avertiza: „Fiecare ființă strigă în tăcere pentru a fi citită altcumva”. Iată cum ambivalența imaginației în procesul moral decurge din chiar inima a ceea ce Bauman (2000) numea „aporia proximității”, adică a *grijii*.

Am văzut măsura în care *meditația* creștină se aseamănă cu practica acestui exercițiu în filosofia antică, mai ales în cea stoică. Mergând mai departe, remarcăm și legătura strânsă dintre vigilența neîncetată și practica *examenului de conștiință*, motiv iarăși prezent atât în filosofia greco-latină, cât și în creștinism. Un astfel de exercițiu este indispensabil pentru a putea proba măsura în care viața ta oglindește poruncile sau regulile de viață autoimpuse, ca și pentru a înregistra progresele efectuate în dominarea patimilor. Aici se cuvine făcută o precizare: în contextul în care asceza creștină se axează pe ideea de *smerenie* fără margini, deosebindu-se astfel de „terapia” filosofică propriu-zisă, Antonie sugera, prin exemplu personal, să ne privim tot timpul ca și cum am fi la începutul nevoințelor duhovnicești, evitând prin pocăință orice prilej de trufie cu privire la înălțimea spirituală la care vom fi ajuns. În același timp însă, Antonie, alături de mulți alți asceți creștini, recomandă înregistrarea tuturor „mișcărilor sufletești”, autoexaminarea periodică, ba chiar zilnică, în legătură cu progresele efectuate în raport cu stăpânirea fiecărui tip de patimă în particular. În acest context, Antonie insistă și pe valoarea terapeutică a *scrisului* (vezi Hadot, 1995, p. 135), îndemnându-și discipolii să redacteze un soi de jurnale al căror obiect să fie înregistrarea trăirilor, frământărilor și încercărilor duhovnicești la care sunt supuși, jurnale ce amintesc până la un punct de acele *hypomnemata*



stoice, comentarii sau însemnări zilnice destinate uzului privat al autorilor. Se poate afirma că Antonie remarcă un fapt semnificativ: scriitura de orice fel comportă o dimensiune *publică* și astfel denotă un caracter confesiv, de *mărturisire*, dându-ne impresia că ne spovedim în fața unui auditoriu, încredințându-ne judecății Celuilalt și astfel „ușurându-ne” sufletul.

Vom vedea cu un alt prilej cum această nevoie de *mediere* a Celuilalt constituie, din punctul de vedere al lui Foucault, un aspect decisiv prin care „hermeneutica” specific creștină se deosebește de practica examenului de sine în filosofia antică. Aș vrea acum doar să amintesc un aspect corelat cu această funcție terapeutică a scrisului, văzut ca mod de a „exorciza” anumite obsesii tocmai prin obiectivarea lor, prin „exteriorizare”, prin introducerea unei *distanțe* între mine și „sinele” meu. E vorba de maniera în care „scriitura de sine” probează ceea ce am numit anterior *virtutea memoriei*, esențială pentru a putea vorbi de o *identitate* personală: sunt *același* om ca și ieri pentru că mă mărturisesc astfel, asumându-mi un trecut și angajându-mă pentru un viitor, trăindu-mi viața ca pe o căutare *narativă* de sine, în conformitate cu un proiect existențial. La acest nivel cred că se atestă în zilele noastre persistența unui personalism creștin și astfel rezistența, chiar dacă într-un context cu pronunțat caracter secularist, la un budism *de facto*, dizolvant al oricărui sens tare și responsabil de identitate personală, *recte* morală.

Un alt aspect pe care îl comportă „grija de sine” creștină ca formă de atenție sau raportare neîncetată la sine este examinarea *viselor* ca un indicator al propriei stări spirituale, probând ceea ce am putea numi un inconștient „civilizat”. Evagrie sau Diadoh îi au sub acest aspect ca precursori pe Platon sau Zenon.

În fine, *atenția* implicând *autocontrol* și determinând „triumful rațiunii asupra pasiunilor” (Hadot, 1995, p. 135), ea se concretizează, în plan moral, nu doar prin respectarea unor porunci, ci prin crearea de dispoziții stabile sau *habitus*-uri, probând astfel *modelarea* caracterului și *conversia* sufletească, în deplin acord cu cerințele unei etici a *virtuții* ce merge mai departe decât o morală a *datoriei* (cu privire la deosebirea dintre cele două, a se vedea, spre exemplu, studiile lui Comte-Sponville). Trebuie, de asemenea, remarcat faptul că antrenamentul spiritual e privit cu maximă *luciditate* de către scriitorii creștini, Dorotheus, de pildă,

sfătuindu-și discipolii să se raporteze în chip gradual la străduințele vieții ascetice, exersându-se în lucruri mărunte și mai puțin dificile înainte de a trece la cele foarte grele, în timp ce Evagrie admite ca, la început, o anumită patimă să nu fie înfruntată în chip direct, ci combătută prin intermediul altei patimi (spre exemplu, combați desfrânarea prin grija de a avea o reputație bună). O asemenea metodă fusese deja indicată de Cicero, în *Tusculane*.

Un alt aspect definitoriu al vieții spirituale creștine și astfel al „îngrijirii de sine” îl constituie un exercițiu permanent de *acceptare*, sinonim cu efortul de „transformare a voinței astfel încât aceasta să se identifice cu Voința Divină” (Hadot, 1995, p. 136). Substituirea voinței proprii cu Vrerea divină este, de asemenea, un aspect al practicii spirituale preconizat anterior de stoici. „Nu căuta ca totul să se întâmple după cum dorești, ci dorește-ți ca totul să se întâmple așa cum se întâmplă, și viața ta va fi senină”, stă scris în *Manualul* lui Epictet (13, [8]). În acest context, desăvârșirea spirituală este sinonimă cu absența completă a pasiunilor, *apatheia*, finalitate enunțată în acest mod de stoici și preluată în neoplatonism.

Să remarcăm însă o diferență deloc neglijabilă. Chiar dacă scriitorii creștini se folosesc de același termen, *apatheia* perfectă, pentru a indica miza exercițiilor spirituale, semnificația acestuia suferă o mutație notabilă în raport cu stoicismul sau cu alte filosofii antice: pentru creștin, „nepătimirea” e sinonimă cu „pătimirea sfântă întru Christos”, detașarea extremă de tumultul vieții afective fiind de fapt o „curățire” a *chipului* nepieritor, astfel încât ascetul să fie animat de o *iubire* nețărnută pentru Dumnezeu și aproape. În același cadru de idei, merită evocată și noțiunea de *Gelassenheit*, „seninătate”, la Meister Eckhart, așa cum e interpretată aceasta de A. de Libera (2000). *Gelassenheit* este cuvântul vechi prin care Heidegger va desemna „atitudinea de *da* și *nu* adresată simultan lumii tehnice”, distanțându-se de interpretarea *voluntaristă* a „seninătății” ca „abandon al voinței proprii în fața voinței divine”. La un prim nivel, arată de Libera, e limpede că *Gelassenheit* este corespondentul eckhartian a ceea ce Aristotel sau Democrit desemnau drept „stare de calm și impasibilitate”. Se poate totuși afirma că „abandonul” eckhartian merge mai departe decât *apatheia* aristotelică, anunțând „sfârșitul unei concepții instrumentale asupra gândirii” și indicând momentul

*extazului*: „*lassen* ca «ieșire din sine» care face loc pentru Dumnezeu, curățind sufletul pentru a-i deschide lui Dumnezeu un spațiu interior” (A. de Libera, 2000, pp. 270-271). (Această interpretare ne trimite cu gândul la semnificația *kenozei* în teologia mistică ortodoxă.)

În fine, de vreme ce e obținută prin *desprinderea* sufletului de trup, temă centrală în platonism, *apatheia* creștină permite și reluarea formulei celebre de „pregătire pentru moarte”: „În acord cu filosofia lui Christos, haideți să facem din viața noastră o pregătire pentru moarte”, scrie Maxim Mărturisitorul (*Explicare la Tatăl nostru*, PG 90, 900A).

Toate aceste corespondențe sau chiar filiații directe între filosofia antică și creștinism nu anulează însă *originalitatea* creștinismului în privința dimensiunii ascetice a vieții spirituale, subliniază Hadot. Chiar atunci când este vorba de împrumuturi directe făcute de scriitori cu pregătire filosofică prealabilă, „sinteza finală este în chip esențial creștină” (Hadot, 1995, p. 139). În acest context, trebuie remarcat faptul că autorii creștini au găsit în general un suport biblic, scriptural, pentru fiecare dintre tipurile de exerciții practicate, influența filosofiei antice explicând numai motivul pentru care anumite pasaje din Biblie s-au bucurat de un interes aparte, câtă vreme păreau a indica deziderate similare cu cele știute din filosofia greacă (chiar și „meditația despre moarte” era în ultimă instanță recomandată de o faimoasă spusă a Apostolului Pavel: „Mor în fiecare zi” – *I Cor.*, 15, 31).

Se cuvin astfel remarcate o serie de diferențe generale în privința *spiritului* în care erau practicate exercițiile creștine, în raport cu cele antice.

(a) Mai întâi, trebuie spus că, din perspectivă creștină, nu suntem niciodată pe cont propriu în parcursul spiritual (duhovnicesc): *harul* sau *grația* divină ne asistă și ne călăuzește neîncetat, mântuirea este mai degrabă privită ca rezultatul unui „parteneriat” reușit între o ființă umană și un Dumnezeu eminamente *personal*, rezultatul unei *sinergii*, adică al unei „con-lucrări” între uman și divin. Cel puțin din punctul de vedere al teologiei mistice ortodoxe, ajungi să recunoști faptul că toate ți *se dau* „de sus”: *ocaziile* de a-ți schimba total firea și modul de viață, de a te pocăi; *energia* de a realiza această radicală conversie sufletească; precum

și *chipul* nepieritor a cărui „curățire” trebuie să fie opera ta, actualizând astfel *asemănarea* ce ți-a fost hărăzită.

(b) În al doilea rând, trebuie spus că *umilința* sau practicarea unei smerenii *fără margini* constituie virtutea cardinală în creștinism, ceea ce modifică decisiv semnificația și practica unor exerciții spirituale cu totul similare sub raport structural, formal, în creștinism, față de filosofii antice (am încercat să scot în evidență acest aspect crucial în secțiunea anterioară). „Cu cât se apropie cineva mai mult de Dumnezeu, cu atât se vede pe sine mai mult ca un păcătos”, scria Dorotheus din Gaza (am putea găsi afirmații similare la toți autorii creștini).

(c) Am remarcat apoi faptul că virtuți creștine indispensabile precum *pocăința* (penitența) sau *ascultarea* (obediința) erau mai degrabă absente dintr-un program filosofic platonician, stoic sau epicureic. Remușcarea pentru nedreptățile comise nu atinge în filosofia antică extrema unor mortificări corporale, nici ascultarea față de maestru nu echivalează cu o supunere totală și o renunțare completă la propria voință, așa cum se întâmplă într-un ordin monahal. E limpede și că acel spirit al *dialogului* liber, reprezentând trăsătura caracteristică a exercițiilor filosofice, este în planul religiei serios diminuat, dacă nu chiar descurajat.

(d) Trebuie apoi, încă o dată, precizat faptul că *toate* virtuțile creștine sunt pătrunse și *transfigurate* de dimensiunea mistică a *iubirii* pentru Dumnezeu și aproape; iată de ce Augustin va putea lansa faimoasa maximă: „Iubește și fă ce vrei”. În aceeași ordine de idei, toate încercările creștinului, din această lume, trebuie să îi evoce acestuia patimile lui Christos, Calea spre Viața veșnică fiind tocmai o *imitatio Christi*, iar Adevărul său, un adevăr eminemamente *personal*.

(e) La aceste elemente se mai adaugă și o observație de ordin istoric: primii monahi sau asceți creștini nu erau cultivați filosofic, ei redescoperind de fapt pe cont propriu dimensiunea practică a exercițiilor spirituale. Este însă neîndoielnic faptul că au existat scriitori creștini culti care, sub influență alexandrină, au introdus în chip deliberat în creștinism practici „terapeutice” din filosofia antică, „împrumutând modele și vocabular din tradiția filosofică greacă” (Hadot, 1995, p. 140).

\*\*\*

Știm astăzi că Foucault a receptat cu real interes studiile pe care Hadot începuse să le publice încă din anii '70 în legătură cu *exercițiile spirituale* în filosofia antică, fiind mai cu seamă atras de modul în care Hadot descria filosofia greco-latină în ansamblul ei ca fiind esențialmente un *mod de viață*, concretizat prin practica acestor exerciții. Dincolo de trimiterile directe la interpretările lui Hadot, făcute în *Istoria sexualității*, filosoful francez și-a axat scrierile și cursurile din ultimii ani ai vieții pe această dimensiune „terapeutică” a filosofiei antice, cu precădere elenistice, încercând să interpreteze pe cont propriu motivele care au condus la semnificativa schimbare de statut pe care o comportă filosofia în modernitate. Pentru marele gânditor, relația dintre dezideratul „cunoașterii de sine” și acela al „îngrijirii (preocupării) de sine” trimețea, în ultimă instanță, la un moment decisiv în contextul unei reflecții de-o viață consacrate raporturilor complexe dintre „subiectivitate” și „adevăr”.

Cu prilejul unui colocviu consacrat filosofiei lui Foucault la câțiva ani după moartea acestuia, Hadot găsește nimerit să indice, într-o comunicare scurtă, dar extrem de penetrantă, punctele care separă propria sa interpretare a semnificației exercițiilor spirituale în Antichitate de noțiunea lui Foucault de „cultivare a sinelui (*culture de soi*)”. Să notăm însă că Hadot se sprijină doar pe publicațiile lui Foucault din anii '80, în speță volumele din *Istoria sexualității* (cu precădere cel de-al treilea, intitulat chiar *Le Souci de soi*) și un articol („L'écriture de soi”), fără a se putea raporta la cursurile pe care Foucault le-a ținut în ultimii ani la Collège de France, cursuri astăzi parțial editate (e vorba, în primul rând, de *Hermeneutica subiectului*, cursul din 1981-1982, textul care va constitui reperul principal în următoarele expuneri).

În *Grija de sine*, Foucault (1997) se referise pe larg la „practicile sinelui” în conformitate cu filosofia stoică, incluzând aici atenția, exercițiile de abstenență, examinarea conștiinței, filtrarea reprezentărilor, toate finalizându-se prin „conversia către și posedarea unui sine”. Foucault numește aceste practici „arte ale existenței” și „tehnici ale sinelui”; or, fondul obiecțiilor lui Hadot este că, în descrierea exercițiilor spirituale



din filosofia antică, „*Foucault se axează prea mult pe «sine», sau cel puțin pe o concepție specifică despre sine*” (Hadot, 1995, p. 207).

Să precizăm de la început că „sinele” despre care e vorba aici nu este un concept împrumutat din psihanaliză, aceasta din urmă fiind, pentru Foucault, o practică spirituală tributară ea însăși hermeneuticii creștine și astfel fundamental diferită, prin caracter și finalitate, de tehnicile filosofice antice. Totodată, așa cum a evidențiat J.-P. Vernant în discuțiile care au urmat comunicării lui Hadot, Foucault are în egală măsură dreptate să distingă atât ceea ce grecii numeau „plăceri” de ceea ce noi numim „sexualitate” – „o invenție modernă” –, cât și „sinele” la care se referă filosofi antici de „eul” din psihologie. „Sufletul lui Socrate nu este individul psihologic, ci un *daimon* impersonal sau suprapersonal în Socrate”, interpretare confirmată și de Hadot (vezi „*Refléxions sur la notion de «culture de soi»*”, 1989, p. 269). Problema rămâne dacă Foucault este îndreptățit să transpună o experiență antică „orientată mai degrabă spre o integrare a sinelui în cosmos decât spre o explorare a sinelui prin sine”, într-o „estetică a existenței” potrivită pentru zilele noastre.

În aceeași ordine de idei, trebuie spus că Foucault prezintă etica greco-latină în ansamblul ei ca „o etică a plăcerii pe care cineva o găsește în sine”. (Vom vedea că unul dintre motivele care vor fi determinat ocultarea dezideratului „preocupării de sine”, *epimeleia heautou*, în filosofia medievală și apoi în cea modernă este, potrivit interpretării oferite în *Hermeneutica subiectului*, tocmai faptul că o morală „altruistă” cum este cea creștină suspectează etica greco-latină de a constitui fundamentul unui soi de *cult închinat nouă înșine*.)

„Accesul la sine e susceptibil să înlocuiască un gen de plăceri violente, nesigure și provizorii, cu o formă de plăcere pe care cineva o găsește în sine însuși, în chip senin și pentru totdeauna”, citim în *Grija de sine* (1997). Filosoful francez trimitea în această privință la o scrisoare a lui Seneca, în care acesta opunea explicit *voluptas* și *gaudium*, „plăcerea” și „bucuria”. „Bucuria” nu poate fi însă considerată „o altă formă de plăcere”, afirmă Hadot (1995, p. 207), iar aceasta nu doar din rațiuni discursive, pur verbale. „Dacă stoicii insistă pe cuvântul *gaudium*, «bucurie», este tocmai pentru că refuză să introducă principiul plăcerii în viața morală”. Practicarea virtuții este pentru stoici „propria ei răsplată”, sinonimă cu „fericirea” autentic umană. Am putea astfel afirma că stoicii îl

anticipează pe Kant în dorința de a prezerva *puritatea esențială a motivației morale*.

Există însă un motiv chiar mai important pentru care interpretarea propusă de Foucault i se pare lui Hadot neadecvată. Un stoic nu ar fi considerat niciodată că își găsește bucuria în „sinele” său *ca întreg*, ci numai în *partea cea mai bună* a acestuia, așa cum se exprima însuși Seneca: în „conștiința întoarsă spre bine, în intențiile care nu au alt obiect decât virtutea, în acțiunile drepte”; altfel spus, în ceea ce Seneca numea „rațiune perfectă” sau „rațiune divină”, adică în ceea ce Hadot califică drept „sinele transcendent”. În fond, fericirea stoică, pacea sufletească, rezidă în accederea la o perspectivă universală a întregului, exercițiile stoice vizând, așa cum am evidențiat anterior, tocmai această transcendere a „sinelui” individual și acțiunea în conformitate cu Rațiunea universală. („Seneca nu își găsește bucuria în «Seneca», ci în măsura în care îl transcende pe «Seneca», descoperind că există în el – de fapt, în toate ființele umane și în cosmos ca atare – o rațiune care este parte a Rațiunii universale” – Hadot, 1995, p. 207.)

De fapt, Hadot e convins că Foucault era pe deplin conștient de diferențele dintre „cultivarea sinelui” așa cum o prezenta el și semnificația strictă a tehnicilor spirituale din Antichitate. Numai că filosoful francez nu își propunea, cu siguranță, să realizeze „doar un studiu istoric”, ci încerca să ofere lumii contemporane o alternativă spirituală, un model de viață, adică ceea ce el numea „*o estetică a existenței*”. (Hadot recunoaște că și intențiile sale, descriind exercițiile spirituale, au fost întrucâtva similare.) Or, în acest context contemporan și cu atât mai mult în cadrele gândirii foucaldiene, e adevărat că ideea de „rațiune universală” nu prea mai are noimă (din cauza unei tendințe care este „poate mai degrabă instinctivă decât reflectată”, adaugă Hadot – p. 208), fiind de aceea „pusă între paranteze” în reconstrucția propusă de Foucault.

La fel de adevărat este însă faptul că anticii nu aveau în vedere, prin practica exercițiilor spirituale, o cultivare narcisică și individualistă a „sinelui”, ci „sentimentul de apartenență la Întreg”, un Întreg atât uman (comunitatea), cât și cosmic.

În contextul în care Foucault e, de fapt, interesat de o „estetică a existenței”, pare ciudat, continuă Hadot, că el nu ia prea mult în discuție epicureismul, acesta reprezentând, într-un sens, tocmai „o etică fără

norme”. (O explicație ar fi că hedonismul epicurian e greu de integrat „în schema generală a utilizării plăcerii propusă de M. Foucault”.) Am văzut că și epicureismul face apel la un set de exerciții spirituale, însă acestea nu se fundamentează, ca în cazul stoicismului, pe „normele naturii sau rațiunii universale”, câtă vreme epicurienii recunosc caracterul *contingent* al existenței. Considerând întreaga natură drept produs al hazardului, epicurianul postulează o *autonomie* a individului și un deziderat de cultivare a *plăcerii* mult mai aproape de „mentalitatea modernă” decât filosofia stoică. Totuși, chiar și în acest caz, ar fi eronat să vorbim de o „cultură a sinelui” în sensul unei relații *suficiente* cu sine însuși, a unei plăceri pe care cineva o găsește *doar* în sine însuși. Epicurienii nu se sfiau să recunoască faptul că un om are nevoie de mai multe elemente externe pentru a-și satisface dorințele naturale și a experimenta plăcerea, cum ar fi alimentele, partenerii de sex, dar și „o teorie fizică a universului”, permițând accesarea la o perspectivă „cosmică”, demers necesar pentru a elimina teama de zei și de moarte. Epicurianul avea nevoie, în egală măsură, de compania prietenilor – fericirea neputând fi aflată decât în afecțiunea mutuală, împărtășită – și de „contemplarea imaginativă a infinității universurilor în vidul infinit, pentru a experimenta ceea ce Lucretiu numește *divina voluptas et horror*” (p. 208). În fine, să ne amintim de acea remarcabilă „răsturnare de perspectivă” datorită căreia tocmai conștientizarea „ușurătății” existenței, a caracterului ei accidental, îl determină pe epicurian să-și privească propria viață, rod pur al întâmplării, ca pe un *dar miraculos al naturii* (convertire a privirii ce degajă un sentiment religios implicit, chiar și respingând orice amestec al zeilor în viețile noastre).

Un alt aspect pornind de la care Hadot subliniază modul diferit de interpretare a „îngrijirii de sine” la el și la Foucault este așa-numita „scriitură a sinelui”, acea valoare terapeutică a scrisului despre care am vorbit mai devreme cu referire la Sfântul Antonie. Pentru Foucault (1983), finalitatea însemnărilor spirituale de tip *hypomnemata* nu e nici mai mult nici mai puțin decât aceea a „*constituirii sinelui*”, „captând deja spusul”, „strângând laolaltă tot ceea ce am putut auzi sau citi”. În acest context, funcția îndeplinită de *hypomnemata* ar fi fost de „a detașa sufletul de grija viitorului, reorientându-l către meditația despre trecut”.

O asemenea interpretare i se pare lui Hadot eronată. Se poate susține că scopul acestor însemnări era doar de a înregistra progresele spirituale și de a avea la îndemână anumite formule discursive cu valoare „analgezică” și consolatoare în împrejurările dificile ale existenței. Rezultă că „scriitura” nu era văzută ca un mod de a poseda un trecut și a deveni un „sine”, refuzând grija viitorului pentru contemplarea clipelor trecute; ultimul aspect trimite la un exercițiu practicat *numai* de epicurieni – amintirea clipelor plăcute din trecut văzută ca o sursă de delectare prezentă – și fără legătură cu meditația despre „ceea ce a fost deja spus”, implicată de *hypomnemata*. Se cuvine însă remarcat faptul că atât stoicii, cât și epicurienii aveau în comun atitudinea generală de a se elibera nu doar de grijile nejustificate referitoare la viitor, ci și de „povara trecutului”, cu scopul de *a fi atenți la prezent*, „fie pentru a se bucura de el, fie pentru a acționa în el”. „Atitudinea filosofică fundamentală consta în *a trăi în prezent*” (Hadot, 1995, p. 209). Cât privește reflecția asupra spuselor din trecut, utilitatea ei se explica mai degrabă prin valoarea de „*prezent etern*” a îndemnurilor raționale formulate de filosofi din vechime. În fine, comentează Hadot, așa-numita „scriitură a sinelui” nu avea ca scop constituirea unei *identități singulare*, probată prin comentarii adaptate la împrejurările concrete ale unei existențe individuale, ci, din contră, *eliberarea de individual și accederea la universal*. „Iată de ce este incorrect să vorbim de «scriitură a sinelui»; nu doar că nu e cazul ca cineva să se scrie pe sine, ci, chiar mai mult, nu e cazul ca scriitura să constituie sinele. Scrisul, la fel ca și celelalte exerciții spirituale, *schimbă nivelul sinelui* și îl universalizează” (pp. 210-211). Înțelegem astfel că valoarea terapeutică a scrisului consta, la Sf. Antonie, „tocmai în puterea universalizantă a acestuia”, motiv pentru care el afirma că mărturisirea de sine prin scris e un substitut pentru „ochii celorlalți”.

Pentru a concluziona, Hadot enumeră succint punctele asupra cărora interpretările date de el și de Foucault „preocupării de sine” sunt concordante: eliberarea de circumstanțele externe ale existenței, de atașamentul față de cele lumești și de plăcerile efemere ce rezidă în acest registru; examinarea constantă de sine, cu scopul de a sesiza progresele spirituale realizate; încercarea de a deveni „propriul tău stăpân”, de a accede la autonomie morală și de a găsi fericirea în libertatea „interioară”. Potrivit lui Hadot, asemenea „practici ale sinelui” semnaleză o



mișcare de *interiorizare*, de detașare de exterior, care este însă în realitate doar „*un alt fel de exteriorizare*” (p. 211), adică o conștientizare a faptului că ești „parte a naturii” și a „rațiunii universale”, așadar o „universalizare”. (Vom vedea ulterior că și Foucault ezită, de fapt, în *Hermeneutica subiectului* să folosească termenul de „interioritate” în contextul spiritualității antice.)

„*Interiorizarea înseamnă depășire a sinelui și universalizare*”: acesta e postulatul pe care Foucault nu a insistat suficient, motiv pentru care modelul de „cultivare a sinelui” pe care acesta l-a propus e „*prea estetic*”, trimitând în fond la „o nouă formă de dandism, în stilul sfârșitului de secol XX” (p. 211).

Dacă vom lua însă în considerare ansamblul textelor rămase de la Foucault pe tema „practicilor sinelui”, incluzând aici și cursurile susținute la Collège de France în ultimii săi ani de viață, vom vedea că poziția filosofului francez a fost în realitate una ceva mai nuanțată decât lasă aici Hadot să se înțeleagă. Exegeți ai operei foucaldiene care au analizat obiecțiile generice ridicate de Hadot au găsit de cuviință să respingă sau cel puțin să atenueze fondul acestor critici.

Thomas Flynn (2005), de pildă, arată că, deși Foucault nu ar fi acordat credit ideii de „rațiune universală” și transcendentă asupra căreia insista Hadot, el ar fi putut totuși admite „forța normativă a unei «*ratio occidentale*»”, așa cum de altfel a și făcut în *Cuvintele și lucrurile*, avertizând însă în legătură cu pericolele pe care „trezirea” unei asemenea Rațiuni le-a indus. Apoi, răspunzând obiecției principale de „individualism narcisic” pe care interpretarea „grijii de sine” l-ar presupune la Foucault, putem remarca faptul că gânditorul francez a subliniat în mai multe rânduri că „grija de sine” implică în chip necesar, în exercițiul ei, *grija de ceilalți*; departe de a presupune pasivitatea în planul acțiunii sociale și politice, „grija de sine”, afirmă Foucault, implică „o intensificare a relațiilor sociale”. Flynn notează și faptul că Foucault ar fi putut chiar să ducă mai departe idealul formulat de Hadot în legătură cu practica exercițiilor spirituale ca mod de *transcendere* a individualității, în măsura în care filosoful francez sublinia că un anumit mod de „desprindere de sine însuși” (*se déprendre de soi-même*), de „distanțare de sine”, ca încercare de „a gândi altfel decât înainte”, ar trebui considerat



a fi însăși „etica unui intelectual din zilele noastre” (Th. Flynn, 2005, p. 617). Aș mai adăuga faptul că un asemenea deziderat pare să aibă cele mai viguroase rădăcini *socratice*, înscriind și pe acest palier reflecțiile foucaldiene în orizontul filosofiei ca „mod de viață”.

În fine, chiar și în legătură cu sintagma de „*estetică a existenței*”, asupra căreia insista Hadot, Frédéric Gros, cel care s-a îngrijit de editarea cursurilor lui Foucault din ultimii ani, formula următorul comentariu tranșant: departe de a fi vorba de o „exaltare a dandismului”, Foucault avea în vedere prin această formulă „efortul de a face vizibile în cursul existenței principiile acțiunii”, de „a institui o armonie între *logoi* și *erga*”, altfel spus, între teorie și practică (Gros, 2005, p. 704). Nu ar fi astfel vorba de altceva decât de noțiunea de *adevăr* pe care o presupunea dezideratul „îngrijirii de sine”, un adevăr care, așa cum remarcă Flynn, „amintește de «autenticitatea» existențialistă sau de faptul de «a fi sincer cu tine însuși»”. „*It is a question of truth that one is rather than a truth that one possesses (...) What kind of person must one become and how does one become it in order to gain access to the truth that, in turn, facilitates this very access?*” (Flynn, 2005, p. 613).

\*\*\*

Pentru a aborda o problemă atât de alunecoasă cum este cea a *ratării* e nevoie să-ți reprimi tot felul de reticențe. De fapt, cum să *nu* ratez un asemenea subiect, oricâte precauții mi-aș lua? Dar *a rata ratarea*, nu e și aceasta o formă de împlinire, până la urmă? (În romanul *Amsterdam*, de Ian McEwan (2001), tocmai această logică inexorabilă a ratării asumate ca scop conferă valoare literară unei metanarațiuni memorabile.) Poate că de aici ar trebui să încep.

Există, fără doar și poate, o noblețe a ratării și o noblețe în ratare, așa cum, la fotbal, există ratări mai frumoase decât orice gol. Nu toate, desigur, unele sunt pur și simplu stupide; trebuie să știi *cum* să ratezi, să o faci cu atâta eleganță încât lumea aproape să se bucure că nu a fost gol, cu o bucurie superioară, de ordin estetic. Ratarea nu e o știință, dar poate deveni o artă. Pentru că uneori e mai greu să o dai în bară, la propriu și la figurat. Și pentru că perfecțiunea, dacă nu e de neatins,

devine plictisitoare, chiar insuportabilă. Nu-i așa că ne-am bucurat, asta ca să schimbăm sportul, atunci când Federer a fost în fine detronat de pe primul loc ATP? Ne-am bucurat, de fapt, pentru orice aut, pentru orice minge în fileu a acestuia; toate ni-l fac un pic mai uman, ni-l apropie. Însă dincolo de satisfacția meschină și ordinară pe care o poate suscita în noi prăbușirea eroului (cuvântul lui Nietzsche, *schlecht*, este aici cum nu se poate mai potrivit), mai există încă ceva: la fel ca în cazul tragediei, e vorba de o anumită nevoie de *distanțare* a umanului de ideal, pentru a putea aprecia idealul. „Accidentul” devine astfel necesar pentru a putea sesiza, la justa valoare, măreția și valoarea împlinirii, dificultatea realizărilor de până atunci. Fiindcă nu trebuie să confundăm lucrurile: e vorba acum de ratările, până la urmă inevitabile, omenești, ale unor oameni care *nu* s-au ratat pe ei înșiși; e vorba de ratările unor persoane realizate, de ratările care nu antrenează ratarea de sine, ratarea unui „sine”, ci confirmă de o manieră paradoxală valoarea și reușita acestor persoane.

De fapt, am discutat până acum doar despre o eventuală noblețe și eleganță în ratare; schimbând registrul, putem remarca și o noblețe generală a ratării (de sine). Aceasta reprezintă consecința simplă a faptului că trebuie să ai *ce* rata; nu oricine se poate rata, sau mai ales, nu *oricum*. Vocația este o condiție indispensabilă pentru a putea vorbi de ratare. Invers, posibilitatea ratării devine o condiție indispensabilă pentru atestarea vocației. Tocmai această posibilitate conferă vocației caracterul de *potență* în accepția aristotelică a termenului. Așa cum îi place să sublinieze lui Agamben (2006a, p. 42), ceea ce este definitoriu pentru o potență, în viziunea Stagiritului, este posibilitatea de a NU se actualiza, *dynamis mê energein*. Dacă vocația nu ar presupune o astfel de posibilitate, spaima de ratare nu ar mai avea atunci niciun temei; însă ea pândește neîncetat, ca o amenințare continuă. Blanchot remarca undeva cât de acută devine această spaimă la marii creatori, pe măsură ce opera lor iese la iveală: ca și cum ai putea în orice moment să o iei într-o direcție greșită, imprevizibilă. Încă poți rata...

Partizanii alegerii radicale, de tip sartrian, vor contesta, desigur, o asemenea viziune finalistă (probabil ca și adepții lui Nietzsche, însă din motive opuse, ce țin de asumarea integrală a propriei naturi, de fatalism

și Eternă Reîntoarcere): e adevărat, vor spune sartrienii, că orice moment existențial poate fi un punct decisiv, de cotitură, al reinventării de sine, însă nicio poveste prestabilită și niciun *telos* nu patronează această devenire; nu ți-e *dat* să ajungi undeva anume, aici rezidă povara libertății, în plenitudinea ei.

E limpede că problematica vocației se înserează în mod natural în peisajul unei ample viziuni teleologice cu privire la Univers; nu e însă mai puțin adevărat, așa cum a încercat să demonstreze MacIntyre (1998), că teleologismul continuă să funcționeze în plan „local”, girând sensul existenței individuale, construind-o ca poveste, integrând-o în contextul unei căutări de sine pe fundalul asumat al tradiției, chiar și după presupusul abandon al „fizicii” aristotelice. (Voi reveni asupra acestor chestiuni decisive.)

*Dynamis mê energein.* Ar mai trebui adăugat ceva, odată ce ne-am hotărât să plasăm discuția despre ratare în orizontul semantic al filosofiei aristotelice. Nu doar potența asumă în chip esențial posibilitatea de a nu se actualiza, de a rata propriul *telos*; chiar și actele desăvârșite prezervă o „doză” de potențialitate. Acesta pare să fie raportul dintre mișcări și actele (*energeiai*) veritabile, conform distincției din *Metafizica* (IX, 6), dacă e să dezvolt o sugestie a lui Ortega Y Gasset (2004, p. 197) cu privire la sensul *gândirii* la Aristotel. Dacă mișcarea, conform definiției Stagiritului, este actualizarea potenței, poate că desăvârșirea este într-un fel potențializarea actului; poate că o anumită rezervă de sens, o „doză” de potență, de latență sau de „retragere”, este necesară și actelor veritabile, celor care au *telos*, dar nu și *peras* (finalitate, însă nu limită), pentru ca acestea să nu se încheie odată ce sunt *în act*. Vederea, gândirea sau însăși viața sunt asemenea acte perfecte, în concepția Stagiritului, tocmai pentru că nu reprezintă procese din al căror rezultat să absenteze procesul însuși, *procesualitatea* sa; din contră, „ființa” lor este într-un fel continua „ajungere la prezență”, cum ar spune Heidegger, actul lor este un exercițiu continuu.

(Dacă întreg regimul vizibilului ar fi disponibil de la prima vedere, oare nu am înceta să vedem de îndată ce am deschis ochii? Dacă gândirea ar sesiza printr-un act de intuiție spontană și nemijlocită inteligibilul așa cum este el, „fără rest”, oare nu ar echivala aceasta cu „sfârșitul” gândirii? Sau dacă ființa iubită s-ar dezvălui pe de-a întregul, dizolvând

orice urmă de mister, chiar de la prima întâlnire, dacă s-ar dăruir fără rezerve, oare nu am înceta să iubim imediat ce ne-am îndrăgostit?)

Conform aceleiași logici, va trebui să admitem că vocația nu culminează într-un act singular de creație, ci reclamă asumarea și însumarea unui întreg parcurs existențial, solicitând o continuă aducere la iveală, o neîncetată probare și adevărare. La fel cum fericirea, pentru Aristotel, nu este o clipă de extaz, ci opera (*ergon*) vieții.

Odată ce admitem că problematica vocației nu ține de resortul incert al unei psihologii „abisale”, ci merită să devină o temă dominantă a reflecției existențiale, întrebarea care se pune este aceasta: cum putem depista o vocație? Calvinismul săvârșea o mutație a străduințelor ce caracterizează viața unui creștin de la dobândirea Salvării, la dobândirea *certitudinii* Salvării, a siguranței că ai fost ales pentru viața veșnică. (Deloc întâmplător, tocmai ideea de vocație profesională, *Beruf*, devine centrală pentru etica protestantă, în măsura în care interpretarea lui Weber (1993) este corectă.) Analog, problema noastră se mută acum în acest plan: putem avea *certitudinea* vocației? Există vreun *criteriu* infailibil pentru depistarea unei vocații?

Un prim reper în identificarea vocației pare să fie constituit de manifestarea unor *aptitudini* naturale, a unor înzestrări specifice. Este însă ușor de arătat că existența acestor aptitudini nu este suficientă pentru a avea certitudinea vocației. Cel mult, cultivarea aptitudinilor naturale te ajută să devii un adevărat profesionist într-un câmp de activitate; dar acest statut nu este identic cu cel al omului de vocație care, așa cum remarcă și Rădulescu-Motru (2006), este întotdeauna *creator* în profesia sa. Poți să-ți cultivi o anumită aptitudine întreaga viață, poți să ajungi un profesionist impecabil și, cu toate acestea, să nu creezi nimic nou în domeniul tău de activitate.

Să fie atunci resimțirea unei *pasiuni* arzătoare un indiciu pentru depistarea potențialilor creatori? Nu e însă greu, nici în acest caz, să ne gândim la exemplele atât de triste ale unor tineri care și-au sacrificat copilăria pentru a învăța, de pildă, un instrument, mânați de o pasiune devoratoare, și care, ajunși la maturitate, reușesc să interpreteze o partitură impecabil din punct de vedere tehnic, însă într-un mod plictisitor, impersonal, lipsit de creativitate.

Să fie în aceste condiții vocația totuna cu *talentul* sau chiar cu *geniul*? Aici se cuvine făcută o precizare: în Romantism se produce un soi de substituție metonimică, *pars pro toto*, prin care geniul ajunge să fie identificat cu persoana de excepție, în loc să rămână doar un sinonim pentru înzestrarea creatoare. *Critica facultății de judecare* (Kant, 1995, p. 144) încă definea geniul ca „talent”, „dar al naturii” (*Naturgabe*), „dispoziția înăscută a sufletului (*ingenium*) prin care natura prescrie reguli artei”. Kant prezerva, pe acest palier, relevanța viziunii teleologice, iar o atare definiție a geniului permite corelarea cu tema vocației. Suntem însă astfel în posesia unui criteriu pentru *depistarea* vocațiilor?

Geniul se atestă numai prin opera deja realizată; admitând conjuncția dintre vocație și geniu, fără să o considerăm prea exclusivistă, vom fi siliți să admitem paradoxul conform căruia poți avea certitudinea vocației doar atunci când aceasta s-a convertit în ceva mai mult, și anume în operă de înaltă valoare. Poți afirma cu siguranță doar că o persoană *avea* vocație, după ce opera acesteia a fost deja înfăptuită.

Acest „imperfect” amintește de strania construcție aristotelică a „esenței individuale”: *to ti ên einai*, „ceea ce era pentru un lucru a fi”. Urmând interpretarea propusă de Aubenque (1998, p. 361), folosirea imperfectului ar ține de faptul că, spre deosebire de răspunsul la întrebarea generică *ti esti*, quidditatea (așa cum o vor numi medievalii) ar trebui să semnaleze nu doar apartenența unei entități la o specie, ci și acele proprietăți intrinseci care *individualizează* respectiva entitate. Socrate aparține desigur speciei umane; dar ce anume îl face pe Socrate să fie Socrate, și nu oricare alt individ? Însă aceste trăsături particulare, aceste nuanțe singulare și indispensabile pe care le posedă un individ nu sunt, urmând terminologia aristotelică, decât niște „accidente prin sine”. Trebuie să așteptăm ca un anumit individ să nu mai fie, ca să poți afirma cu certitudine cine (sau ce) *era* el, deoarece câtă vreme acesta există, poate surveni, în orice moment, acel „accident” care să îi modifice firea în chip decisiv. („Accidentul esențial” ar fi, crede Umberto Eco – 1998, pp. 65-66 –, oximoronul care parazitează întreaga istorie a metafizicii; ilustrul semiotician pierde însă din vedere propriul său oximoron, atunci când, definind substanța ca „matrice vidă a unui joc de diferențe”,



consideră diferențele drept proprietăți *sintetice*, vede genurile ca „îmbinări” de diferențe – pp. 63-64.)

Probabil că acest excurs teoretic este excesiv de tehnic, de speculativ. Mai adaug doar că aporia aristotelică a *quiddității* este redescoperită în zilele noastre atunci când filosofia expresivistă promovată de Ch. Taylor (1989; 2006) vede subiectul uman, în autenticitatea sa, ca permanentă actualizare a unei forme, resuscitând ideea lui Herder potrivit căreia *abia actualizarea formei clarifică ce este forma*. Cu alte cuvinte, *ce era forma*.

Prinsă în acest orizont de semnificație, e limpede că problematica vocației semnaleză în fond un *pariu* existențial, poate cel mai important din viața unei persoane. Nu poți decât să pariezi pe vocația ta, descoperind unele aptitudini și constatând pasiunea intensă care te leagă de o anumită activitate; însă eventuala confirmare a „chemării” o vor aduce doar viitoarele realizări.

Mai este însă ceva. Urmând logica pariului pascalian, cred că va trebui să spunem celor care se tem să-și aleagă un drum, angoasați de perspectiva ratării: în cele din urmă, e mai bine să pariezi greșit, decât să nu fi pariat deloc, decât să-ți fi trăit viața la întâmplare, otrăvit de sentimentul amar al zădărniceii, al lipsei de rost. Aici e un pariu la puterea a doua. Nu știu care e chemarea ta unică, însă cred că suntem cu toții chemați să ne găsim o „chemare”, să ne construim o poveste, o „identitate narativă” (Ricoeur, 1990); altfel, viețile noastre se scurg fără rost. (Se poate arăta, uzând de o logică simplă, că și „omul absurd” al lui Camus ascultă de o chemare și corespunde unei vocații.)

Dar dacă te consideri cumva *filosof*, atunci ești fără îndoială un caz special. Aș vrea să mai remarc un singur aspect, în legătură cu care mi-aș dori să fiu contrazis: tensiunea de nedizolvat dintre filosofie și credința religioasă. S-ar cuveni oare să rostim întrebarea atât de tranșant: nu cumva cu cât vei fi un filosof mai bun, cu atât vei deveni un creștin mai rău? Nu cumva cu cât îți vei găsi propriul drum în filosofie, cu atât vei rătăci drumul, rătăcindu-i, poate, și pe alții? (Dar „nimeni nu-i atât de inteligent încât să știe ce rău face”, spune o maximă franțuzească...) Nu cumva realizarea filosofului antrenează *ratarea* creștinului?

Fiindcă viața creștinului e paradoxală și totul e aici răsturnat: cei mai slabi sunt cei mai puternici, cei mai naivi sunt cei mai înțelepți; cei care se simt mai răi decât toți ceilalți sunt de fapt cei mai buni. Nimeni nu ar putea trăi în singurătate un asemenea paradox; dar credinciosul îți va spune că nimeni nu e cu adevărat singur.

Oricum ar sta lucrurile, un filosof creștin e o rană deschisă și un paradox pe două picioare. Însă o asemenea rană se poate dovedi salutară în alimentarea unui discurs de tip *filosofic*. (Nu știu cât de valoros, de dăunător sau util, aceasta e problema.)

E oare cu puțință orice fel de reconciliere între *voința de autonomie* indispensabilă exercițiului filosofic și *sentimentul absolutei dependențe*, inevitabil în credința religioasă, punctul ei de plecare și sosire?

Nu e vorba că o filosofie creștină e la fel de absurdă ca un cerc pătrat, cum nu uita să menționeze Heidegger (vezi Derrida, 1996, pp. 77-82). Ci la fel de inutilă. Poate nici chiar atât de dăunătoare, cum ne place uneori să credem, pentru că aceasta i-ar confirma totuși filosofiei caracterul redutabil, eficacitatea discursivă, forța declarată. Nu, pur și simplu inutilă. Cu atât mai mult pentru un ortodox. (Ortodoxul este acel creștin pentru care Tradiția este mai sfântă decât Sfânta Scriptură!)

Rămâne atunci șansa unei duble identități, a schizoidiei asumate, în care Veyne, pe urmele lui Piaget, identifica acea „pluralitate a modalităților de credință” sau a „programelor de adevăr” (vezi Veyne, 1996, cu precădere pp. 160-161)? Filosof și creștin, atunci? Dar așa ceva nu se poate, din două motive. Unul vizează natura de preocupare spirituală ultimă și exclusivă, pe care o comportă credința religioasă; celălalt îl constituie ceea ce a fost dintotdeauna dezideratul filosofiei, kantiană sau nu, și anume accederea la o perspectivă unitară, o anumită coerență în gândire și consecvență în acțiune. Chiar și „trăirismele” cele mai vehemente erau consecvente în pledoaria pentru caracterul fertil și autentic uman al contradicțiilor și, la acest nivel, presupuneau o coerență internă și o situație stabilă, persistentă; reluând un argument adesea exploatat, și relativistul crede că are dreptate să fie relativist, deci deține *adevărul* său.

Însă pentru creștin, adevărul nu e o formă de corespondență sau de adecvare și nici chiar o dezvăluire, o revelație cu caracter impersonal.

Adevărul e prin excelență personal, întrebarea pertinentă e *Cine*, nu *Ce e adevărul?* Mesajul nu poate fi separat de purtătorul său, la fel cum porunca morală se concretizează în urmarea unui model personal și nu în aplicarea pe cale rațională a unei norme abstracte. Adevărul e adevărarea unei ordini prin *imitatio Christi*. Adevărul *se face*, atunci, ca urmare a îndemnului venit de Sus. *Facere veritatem*. E vorba de o *practică* a adevărului, dar nu de *practică* în calitate de *criteriu* al adevărului, ca în pragmatism, pentru că aici există model: Adevărul întrupat de Isus.

Ușurința de a spune *Eu*. De o parte, limita constituită de individualitatea biologică, de zestrea genetică. De alta, aceea neutră și impersonală, reprezentată de pronumele personal, impoziție variabilă a subiectului enunțării. Între acestea, multitudinea de identități asumate sau alocate pe scenă socială. Și totuși, întrebarea: *cine* sunt eu (nu *ce*)? „Eu”?

## 10. Cartografia „preocupării de sine” la M. Foucault

Foucault ajunge la problema „preocupării de sine” (sau a „grijii de sine”, *le souci de soi*) – problemă ce va constitui tema centrală a cărților și cursurilor din ultimii săi ani – ghidat de un interes de-o viață pentru aproximarea relațiilor complexe dintre „subiectivitate” și „adevăr”. Ceea ce i se pare gânditorului francez de maximă importanță e faptul că dezideratul „preocupării de sine”, *epimeleia heautou*, deziderat central în filosofia greco-latină, ca și în creștinismul timpuriu, nu indica doar formula unei atitudini generice de vigilență sporită, de raportare constantă la sine, ci implica și o serie întreagă de practici spirituale sau „tehnici ale sinelui” urmărind *transformarea* subiectului astfel încât acesta să poată accede la adevăr. Resuscitarea noțiunii de „preocupare de sine” e considerată salutară, din perspectiva lui Foucault, nu doar pentru că ar constitui formula originară, ulterior ocultată, „a raporturilor dintre subiect și adevăr”, ci și pentru că, așa cum subliniază McGushin (2007, p. XX), „tehnicile de automodelare” pe care ea le implică ar putea reprezenta un antidot și o alternativă la tipul „normalizant”, adică nivelator, de formare a sinelui presupus de „proiectul biopolitic” definitoriu pentru epoca noastră, proiect concretizat printr-un întreg repertoriu de „tehnici disciplinare”.

Mă voi concentra în secțiunea următoare pe semnificația „grijii de sine” în contextul unei critici a modernității. Deocamdată, voi încerca să prezint coordonatele de bază ale *preocupării de sine* în interpretarea lui Foucault, indicând totodată motivele profunde care vor fi făcut ca această formulă fondatoare să fie mai târziu substituită, în mentalul filosofic, cu un alt precept, inițial complementar, ba chiar subordonat, potrivit filosofului francez: prescripția de sorginte delfică a *cunoașterii de sine*, faimoasa *gnôthi seauton*. Voi evidenția apoi modul în care Foucault

depistează în gândirea platoniciană – luând ca punct de reper dialogul *Alcibiade*, căruia îi acordă astfel o importanță fără precedent în raport cu exegeții operei lui Platon – un *paradox* destinal, o dualitate ce face ca filosofia platoniciană, pe de-o parte, să pledeze pentru o formă specifică de „spiritualitate”, adică de „grijă de sine”, având în centru *cunoașterea* de sine, și, pe de alta, să creeze premisele pentru „raționalitatea” modernă, care „va resorbi spiritualitatea în mișcarea cunoașterii” (Foucault, 2004, p. 84).

Cum e posibil ca noțiunea de *epimeleia heautou*, atât de complexă și de importantă pentru întreaga cultură greacă (latinii au tradus-o, „aplatizând-o” inevitabil, prin *cura sui*), să fie neglijată într-o măsură covârșitoare de istoriografia filosofiei, se întreba Foucault în cursul inaugural din 1982? Pare astăzi extravagant să abordezi problema subiectului plecând de la o altă formulă decât aceea unanim considerată a fi prescripția fondatoare pentru „cunoașterea subiectului” și, în fond, pentru însăși *conștiința* filosofică: „cunoaște-te pe tine însuți”.

Nu ar trebui însă neglijat faptul că formula înscrisă pe templul delfic avea inițial o semnificație mai degrabă practică, pregătitoare pentru actul consultării oracolului, și nu aceea general filosofică atribuită ulterior. „Nu cunoașterea de sine este prescrisă prin această formulă, nici cunoașterea de sine ca fundament al moralei și nici cunoașterea de sine ca principiu al unei raportări la zei”, precizează Foucault (2004, p. 15). Istoricii și, în general, cercetătorii lumii grecești au propus mai multe interpretări ale celor trei precepte delfice, dintre care Foucault amintește câteva.

Astfel, Roscher, într-un articol de referință din 1901, avertiza că cele trei prescripții – *Nimic prea mult*, *Cunoaște-te pe tine însuți* și *A te angaja poartă ghinion* – nu erau, la origine, decât niște instrucțiuni precise care îi vizau pe cei veniți să consulte oracolul, recomandări legate în mod direct de actul consultării. *Mêden agan* nu era principiul fundamental de etică prescriind „măsura justă” în conduită, așa cum s-a crezut mai târziu, ci doar îndemnul de a nu pune prea multe întrebări oracolului, de a te rezuma la întrebările cu adevărat utile și necesare. Preceptul referitor la angajamente, *egguê* (*eggua*, *para d'atê*) – maximă care, observa Plutarh, „i-a împiedicat pe atâția oameni să se căsătorească” –,



te avertiza de fapt să nu faci, venind la oracol, legăminte ori să îți iei angajamente față de zei pe care știi bine că nu le vei respecta. În fine, *gnôthi seauton*, după Roscher, te îndemna ca, în condițiile în care nu îți e îngăduit să pui excesiv de multe întrebări, să fii conștient de ceea ce ai cu adevărat nevoie să știi.

Conform unei alte interpretări, oferite de Defradas în 1954, „cele trei precepte delfice ar fi niște imperative generale de prudență”: „nimic prea mult” îți tempera cererile și speranțele, în primul rând cele cu care te înfățișai în fața oracolului; maxima referitoare la „angajamente” era menită să te avertizeze în legătură cu „riscurile unei generozități excesive”; în timp ce „cunoaște-te pe tine însuși” ar fi reamintit celor care treceau poarta templului că nu sunt decât niște muritori și, ca atare, nu e cazul „să-și supraestimeze forțele” sau să înfrunte „puterile ce aparțin divinității” (vezi Foucault, 2004, pp. 15-16).

Ceea ce este însă important pentru noi, continuă gânditorul francez, e că în momentul în care formula delfică *gnôthi seauton* intră în sfera filosofiei, datorită figurii lui Socrate, ea nu joacă rolul unui principiu central *singular*, așa cum s-a considerat ulterior, ci este, în mod semnificativ, „cuplată” sau „îngemănată” cu principiul „îngrijește-te de tine însuși”. Ba chiar se poate vorbi de un fel de „subordonare” inițială a cunoașterii de sine în raport cu grija de sine, adaugă Foucault. Pentru a motiva această poziție, filosoful francez face mai întâi apel la textul *Apărării lui Socrate*, unde această figură emblematică pentru destinul gândirii europene revendică explicit nu o doctrină, ci un „mod de viață” propriu-zis filosofic. Acest mod de viață nu implică însă o formă de auto-suficiență, ci se concretizează în obligația de a adresa îndemnuri și a predica „oricui ți-ar ieși în cale”, somându-l să „se îngrijească” (*epimeleisthai*) mai puțin de bunurile materiale, de faimă și poziție socială, și mai mult de propriul „cuget”, de „adevăr, de suflet și de felul cum să le faci mai desăvârșite” (29 d-e). În aceeași ordine de idei, referindu-se, mai târziu, la pedeapsa pe care o riscă, Socrate se întreabă retoric: „Ce sunt vrednic să îndur sau să plătesc, fiindcă... am nesocotit lucrurile de care se îngrijesc cei mai mulți... Fiindcă am încercat să conving pe fiecare dintre voi că nu e bine să se îngrijească (*epimelêtheiê*) de treburile lui mai înainte de a se fi îngrijit de el însuși, spre a deveni cât mai bun și mai înțelept; nici

de treburile cetății, înainte de a se îngriji de cetatea însăși, și de toate celelalte după aceeași rânduială?” (36 b-c).

Să mai remarcăm câteva aspecte esențiale pentru semnificația socratică a *griji de sine*. Din tonul declarațiilor sale, înțelegem că Socrate considera tot ceea ce face ca ținând de „împlinirea unui ordin”, de „exercitarea unei funcții” sau, altfel spus, de ocuparea unei poziții (*taxis*) în cetatea ateniană care i-a fost atribuită de către zei. În al doilea rând, modul în care „îngrijirea de sine” poate să meargă până la sacrificiul propriei vieți – câtă vreme „a te îngriji de tine însuși” e de neconceput în absența *griji față de ceilalți*, de semenii tăi aflați într-o ignoranță de *sine*, într-o ignoranță a propriei lor ignoranțe – introduce poziția radicală a *maestrului* în chestiunea „preocupării de sine” și a vieții autentice filosofice. În al treilea rând, observă Foucault (2004, p. 19), „Socrate spune că joacă față de concetățenii săi rolul celui care trezește din somn”, de unde rezultă că *epimeleia heautou* capătă semnificația unei *treziri* a conștiinței, indispensabilă pentru a realiza *conversia* sufletească și a produce *salvarea*.

În acest context, la fel ca în partea finală a dialogului *Alcibiade*, înțelegem că *epimeleia heautou* „constituie efectiv cadrul, solul, temelia pe baza căreia se justifică imperativul lui «cunoaște-te pe tine însuși»”, conchide Foucault (p. 19).

Gânditorul francez arată că preceptul „preocupării de sine” va juca în chip firesc un rol central într-o viziune *terapeutică* asupra filosofiei cum este cea conturată „de-a lungul aproape întregii culturi grecești, elenistice și romane”. (Reamintesc un citat semnificativ în această privință, preluat din Epicur: „Este gol discursul filosofului care nu oferă îngrijire niciunei afecțiuni omenești. Așa cum o medicină care nu alungă bolile trupului nu este de niciun folos, la fel este și filosofia care nu izgonește tulburările sufletului” – 221 *Us.*; vezi și Nussbaum, 2009, p. 13.) Se poate chiar susține că grija de sine capătă o răspândire care, în fond, depășește condițiile accesului la „viața filosofică, în sensul strict al termenului”, devenind adică „principiul oricărei conduite raționale, în orice formă de viață activă care își propune să se supună, într-adevăr, principiului raționalității morale” (Foucault, 2004, p. 20). Mai mult, noțiunea de *epimeleia* va ocupa un loc central și în creștinismul timpuriu, „spiritualitatea alexandrină” jucând aici rolul unei plăci turnante între filosofia antică și creștinism.

Acestea fiind zise, putem acum sistematiza semnificațiile complexe pe care le comportă *grija de sine*, în lectura lui Foucault, după cum urmează:

(a) Este vorba, mai întâi, de o *atitudine* generală față de sine însuși și totodată față de ceilalți și față de lume.

(b) Este, apoi, „o anumită formă de atenție, de privire”, mai precis, o *conversie a privirii* dinspre exterior spre „sine însuși” (Foucault precizează aici în mod explicit că evită să vorbească de „interior”, de interioritate, de o întoarcere a privirii către adâncimea lăuntrică). Faptul că preocuparea de sine se traduce printr-un „anumit mod de a veghea asupra a ceea ce gândim, asupra a ceea ce se petrece în gândire” este explicat și de înrudirea dintre cuvintele *epimeleia* și *meletê* („exercițiu”, „pregătire” sau „antrenament”, dar și „meditație”).

(c) Grija de sine nu se reduce însă doar la o raportare constantă și atentă la sine însuși, ci desemnează și o serie întreagă de *practici* sau *tehnici*, adică „acțiuni pe care le exercităm singuri asupra noastră înșine, acțiuni prin care ne luăm în îngrijire pe noi înșine, prin care ne modificăm pe noi înșine, prin care ne purificăm și prin care ne transformăm și ne transfigurăm” (p. 22). Aici este implicată toată gama de *exerciții spirituale* deja descrise, precum și unele tehnici încă nementionate, despre care voi vorbi ceva mai târziu.

Este limpede pentru Foucault faptul că această temă a *preocupării de sine* se conturează în secolul V î.Hr. și traversează „întreaga filosofie greacă, elenistică și romană, ca și spiritualitatea creștină”, ocupând un loc central până prin secolele IV-V d.Hr. În măsura în care noțiunea în cauză girează o evoluție milenară, „de la primele forme ale atitudinii filosofice”, „până la cele dintâi forme ale ascetismului creștin”, întrebarea firească pe care ne-o adresăm este ce anume a determinat neglijarea acestei noțiuni-cheie în istoriografia gândirii și a filosofiei occidentale. „De unde acest privilegiu, pentru noi, al lui *gnôthi seauton* în defavoarea preocupării de sine?” (p. 23). Explicațiile oferite de Foucault se repartizează pe două registre: unul aș spune că angajează o *genealogie* a moralei, iar celălalt, o *arheologie* a cunoașterii și o *istorie* a adevărului sau, mai precis, a *accesului* la adevăr.

Mai întâi, trebuie să recunoaștem că „există pentru noi în mod evident ceva *tulburător* în acest principiu al preocupării de sine” (p. 23; sublinierea îmi aparține). Motivul avut în vedere de Foucault este, fără îndoială, acela că suntem cu toții moștenitori ai tradiției morale iudeo-creștine, fie că o repudiem, fie că ne asumăm această proveniență. Simpla idee de „a ne închina un cult nouă înșine” (unul dintre înțelesurile noțiunii de *therapeuein heauton*, în strânsă conexiune cu semnificația termenului *epimeleia*), „de a ne retrage în sine, de a ne sluji pe noi înșine”, provoacă în noi, de o manieră spontană, două reacții posibile, concretizate în două interpretări în fond la fel de inadecvate ale *grijii de sine*.

Una înțelege acest deziderat „ca un fel de provocare și de bravadă, ca o voință de ruptură etică, un fel de dandism moral, ca afirmarea-sfidare a unui stadiu estetic și individual de nedepășit” (p. 24). Am subliniat deja că majoritatea obiecțiilor aduse lui Foucault în legătură cu interpretarea ideii de „preocupare de sine” și de „cultivare a sinelui” în Antichitate relatau chiar acești termeni pe care Foucault îi utilizează aici în chip peiorativ. De fapt, să recunoaștem că obiecțiile respective nu sunt într-un totuș nejustificate, dacă este să luăm în considerare anumite accente pe care le înregistrează textele foucauldiane. Pe de altă parte, să observăm, împreună cu F. Gros, că în timp ce expresia „dandism moral” constituie o trimitere implicită la Baudelaire, cea de „stadiu estetic” este „o aluzie clară la tripticul existențial al lui Kirkegaard (stadiul estetic, stadiul etic, stadiul religios), sfera estetică (încarnată de Jidovul rătăcitor, de Faust și Don Juan) fiind aceea a individului care vânează, într-o căutare nesfârșită, clipele ca pe tot atâția atomi precari de plăcere (ironia fiind cea care va permite trecerea către stadiul etic). Foucault a fost un mare cititor al lui Kirkegaard, ne asigură Gros, chiar dacă nu-l menționează nicăieri pe acest autor care a avut totuși asupra sa o influență pe cât de secretă, pe atât de decisivă” (Gros, notă la Foucault, 2004, p. 35).

Cealaltă interpretare vede în dezideratul grijii de sine „expresia oarecum melancolică a unei retrageri a individului în sinea sa”, în condițiile unei presupuse „dislocări a moralei colective” (p. 24). Recunoaștem în această alternativă de interpretare ideea acelei „orientări spre interior” ce ar caracteriza filosofia elenistică și romană în contextul apariției unor condiții neprielnice pentru exercitarea acțiunii morale și politice,



interpretare de care m-am distanțat în mod explicit încă de la început. Același Gros nota că o asemenea înțelegere a filosofiei elenistice a constituit multă vreme un loc comun al istoriografiei filosofice, până ce, în a doua jumătate a secolului XX, cercetările reputatului savant Louis Robert au subminat decisiv „această viziune a greului pierdut într-o lume prea mare și privat de cetatea sa”. Însuși Foucault respinge categoric atare teză, în mai multe locuri, arătând că preocuparea de sine, așa cum era concepută de filosofi greco-latini, implică în mod decisiv „o modalitate de conviețuire” și grija pentru ceilalți, ba chiar „o intensificare a relațiilor sociale”, în locul unui presupus „recurs individualist”, străin de spiritul filosofiei antice (vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 35).

Gânditorul francez contestă astfel presupusele conotații „negative” asociate în ambele interpretări ideii de „îngrijire de sine”. Mai mult decât atât, observă Foucault, trebuie remarcat aparentul paradox care face ca tocmai plecând de la imperativul „îngrijirii de sine” să se fi constituit „moralele fără îndoială cele mai austere, mai riguroase, mai restrictive pe care le-a cunoscut Occidentul” (p. 24). Aceste reguli austere din moralele Antichității vor fi reluate și „reclimatizate” în cadrul moralei creștine sau al teoriilor etice moderne într-un context cu totul diferit, care este acela „al unei etici generale a non-egoismului”, altfel spus, al unei morale axate pe ideea de *altruism* și tocmai de aceea extrem de suspicioase față de orice formulă a „preocupării de sine”. Cred că putem recunoaște cu ușurință în această interpretare foucauldiană un filon nietzschean, amintind de modul în care, în debutul *Genealogiei moralei* (Nietzsche, 1994), filosoful german afirma că antiteza egoist/neegoist, la fel ca și cea dintre „util” și „inutil”, angajează determinații secundare și inaplicabile în cazul „moralei de stăpâni”, denaturând semnificația inițială a opoziției dintre „bun” și „rău” (*schlecht*, nu *böse*). S-ar părea că morala ca „morală a non-egoismului” este și pentru Foucault o invenție (iudeo)creștină care își răsfrânge influența până în zilele noastre, în timp ce noțiunea grecească de *grijă de sine* e anterioară opoziției egoism/altruism.

Mai există însă un motiv pentru ocultarea înțelesului autentic al „preocupării de sine”, un motiv care i se pare lui Foucault „mai important” decât cel ținând de ordinul istoriei moralei: e vorba de un element decisiv pentru o „istorie a adevărului”.



Am putea aici întrerupe puțin firul argumentației foucaldiene, întrebându-ne dacă această „de la sine înțeleasă” importanță pe care o comportă problema *adevărului* în detrimentul problemei *moralei* nu plasează în cele din urmă și reflecțiile lui Foucault în albia acelei *ratio* occidentale căreia filosoful francez își propune de-a lungul întregii sale opere să-i evidențieze fisurile. Prin contrast, filosofi „postseculariste” precum fenomenologia levinasiană sau deconstrucția derridiană atestă „un primat al dreptății asupra adevărului” (vezi Derrida / Caputo, 1997a, p. 166). De altfel, deconstrucția comportă o dimensiune afirmativă, o deschidere încrezătoare spre ceea ce (mereu) va să vină (*à-venir*), un legământ sau o promisiune întru dreptate pe care trebuie să o *facem* adevărată. Evocând o sintagmă augustiniană, Derrida afirma că „adevărul în deconstrucție are a face cu facerea adevărului (*facere veritatem*), cu a face adevărul să se întâmple”, ceea ce reclamă deplasarea adevărului din sfera lui *adequatio* sau *alêtheia* și plasarea acestuia sub semnul dreptății (*justice*).

Revenind acum la expunerea lui Foucault, motivul profund care ar determina „descalificarea” grijii de sine, dar și „recalificarea” filosofică a principiului cunoașterii de sine, e denumit de gânditorul francez (uzând de o titulatură strict convențională, conform propriei sale declarații) *momentul cartezian*. Acest moment ar echivala cu o veritabilă revoluție în „istoria adevărului”, transformând subiectul cunoscător, așa cum este el construit, în condiția suficientă a accesului la adevăr.

Dacă vom defini *filosofia* ca fiind „acea formă de gândire care încearcă să determine condițiile și limitele unui acces al subiectului la adevăr”, arată Foucault, atunci am putea defini *spiritualitatea* ca fiind „căutarea, practica, experiența prin care subiectul operează asupra lui însuși transformările necesare pentru a putea accede la adevăr”. Țin de sfera „spiritualității” astfel definită *tehnic* precum „purificările, ascezele, renunțările, convertirile privirii, modificările existenței etc.”, constituind, în ansamblul lor, „prețul ce trebuie plătit [de subiect] pentru a putea accede la adevăr” (Foucault, 2004, p. 26).

Să notăm că o atare înțelegere a „spiritualității” ne oferă încă o justificare pentru utilizarea sintagmei de „exerciții *spirituale*” în contextul filosofiei antice, pe lângă motivele precizate la început, pe urmele lui P. Hadot. Observăm apoi că premisa centrală a „spiritualității”, așa

cum o definește Foucault, este că subiectul uman „așa cum e el” nu poate accede la adevăr, altfel spus, că accederea la adevăr nu este o capacitate nemijlocită a subiectului. În orizontul spiritualității se consideră că „adevărul nu-i este dat subiectului printr-un simplu act de cunoaștere”, de unde rezultă că „nu poate să existe adevăr fără o conversiune sau fără o transformare a subiectului însuși” (p. 26). Această *metamorfoză* prin care subiectul devine demn de adevăr se putea realiza, în chip tradițional, pe două mari căi, subliniază gânditorul francez: prin *erôs*, iubirea care „smulge subiectul din statutul și din condiția sa actuală”, precum și prin *askêsis*, „un travaliu de sine asupra sieși (...), transformare de care noi înșine suntem responsabili printr-o trudă îndelungată care este cea a ascezei”. În fine, să adăugăm că adevărul astfel dobândit nu era văzut doar ca o recompensă pentru eforturile depuse, ci și ca ceea ce „salvează” subiectul, îl „iluminează”, îi conferă acestuia „beatitudine” și „pace” sufletească (p. 27).

Urmând expunerea lui Foucault, vom spune că intrăm în epoca modernă în momentul în care admitem că ceea ce ne oferă accesul la adevăr „*este cunoașterea, și doar ea*” (p. 28), aceasta fiind semnificația așa-numitului „moment cartezian”. *Conversia* sufletească nu mai este solicitată subiectului pentru a atinge adevărul, singurele condiții care trebuie îndeplinite fiind fie condiții *interne* actului de cunoaștere (condiții formale, structurale și reguli metodologice), fie condiții extrinseci cunoașterii și astfel *individuale* (condiții *culturale*, vizând studiul și formația academică, sau *morale*, de felul onestității sau dedicației în practica cercetării științifice). Mai trebuie însă remarcat un lucru: adevărul astfel dobândit, adică fără o practică spirituală pregătitoare, nu mai este un adevăr care să *împlinească* subiectul, în cel mai profund sens; el nu este „nimic altceva decât mesajul nedefinit al cunoașterii înseși”, deschizând perspectiva unui *progres* fără sfârșit cert și fără o finalitate anticipată. Sau, pentru a cita formula foarte elegantă a lui Foucault, „epoca modernă a raporturilor dintre subiect și adevăr începe din ziua când postulăm că, așa cum este, subiectul este capabil de adevăr, dar că, așa cum este, adevărul nu este capabil să salveze subiectul” (p. 29).

Acest traseu al modernității care începe, din punctul de vedere al unei istorii culturale a filosofiei, odată cu Descartes, este completat de Kant, în viziunea căruia, „dacă există niște limite ale cunoașterii, acestea

se află pe de-a-ntregul în însăși structura subiectului cunoscător, adică tocmai în ceea ce permite cunoașterea” (p. 37). În această afirmație a lui Foucault putem depista ecoul unei analize mai vechi, întreprinse în lucrarea sa faimoasă, *Cuvintele și lucrurile*. Am în vedere considerațiile despre semnificația *radicală* a finitudinii în epoca modernă, decurgând din descoperirea sensului *transcendental* pe care îl comportă condițiile de posibilitate, condiții care *totodată* fac posibilă cunoașterea și o *limitează*, pentru că o condiționează de subiectul cunoscător, de structura sau „constituția” sa de ființă, cum ar spune heideggerienii (vezi Foucault, 1996, cu precădere cap. IX, § 3: „Analitica finitudinii”). Am putea spune, în prelungirea reflecțiilor foucaldiene, că ceea ce atestă modernitatea nu e doar imposibilitatea unei „experiențe” a transcendentului, ci faptul că *nu există nici măcar o experiență a limitei*, „pură”, nemijlocită, necontaminată de ceea ce limita îngrădește sau definește. „Cultura modernă... gândește finitul plecând de la finitul însuși” (Foucault, 1996, p. 373), omul nefiind decât locul acestei „redublări a empiricului în transcendental”, consecință a faptului că orice interogație cu privire la condițiile care fac posibilă experiența se va adresa, inevitabil, tot experienței, unei anumite experiențe, extrăgând sau decupând de acolo acele elemente care, printr-un soi de substituție metonimică *pars pro toto*, ajung să *stea pentru* presupusele concepte „pure” ce ar conferi experienței structura sau articulația sa esențială.

Gânditorul francez insistă însă asupra faptului că a vorbi despre un „moment cartezian” e o chestiune strict convențională, iar aceasta, din două motive. Mai întâi, „decuplarea” problemei adevărului sau a accederii la adevăr de asceza spirituală va fi constituit un proces lent și continuu, inițiat cu multe secole *înainte* de formula *evidenței* carteziene și de postulatul Cogito-ului. În acest context, Foucault e de părere că *teologia creștină*, expresie a vocației *universale* a creștinismului, e cea pornind de la care se conturează „principiul unui subiect cunoscător în general, subiect cunoscător care-și afla în Dumnezeu în același timp modelul, împlinirea absolută, gradul maxim de perfecțiune, și totodată Creatorul” (Foucault, 2004, p. 38). „Corespondența dintre un Dumnezeu atotcunoscător și niște subiecți susceptibili cu toții de a cunoaște, desigur, sub rezerva credinței”, ar fi reprezentat una dintre premisele de bază care au condus la separarea gândirii de principiul „îngrijirii de sine”. Foucault

e dispus să recunoască faptul că pe parcursul a douăsprezece veacuri (de la sfârșitul secolului V până în secolul XVII) se înregistrează înflorirea mai multor practici *esoterice* ale cunoașterii „spirituale”, precum alchimia, practici implicând „o modificare profundă în însăși ființa subiectului” și care au fost dezvoltate în mod paralel și concurent cu teologia dominantă. Conflictul care a traversat creștinismul, în acest timp, nu a fost unul „între spiritualitate și știință”, ci între „spiritualitate și teologie” (p. 38), afirmă el, ceea ce înseamnă că Foucault nu ia nicio clipă în calcul *teologia mistică*, așa cum s-a edificat aceasta cu precădere în Răsărit, teologie în care cunoașterea lui Dumnezeu, adică a energiilor necreate, solicită în mod obligatoriu o *conversie* spirituală radicală. Pentru gânditorul francez, asemenea practici spirituale rămân localizate în zona creștinismului timpuriu – oricum, până spre finalul secolului V –, ceea ce îl determină să pună, practic, semnul egalității între „teologia creștină” și *scolastica* de factură tomistă.

Un al doilea motiv ce probează convenționalismul inerent postulerii unui „moment cartezian” e faptul că și *după* Descartes gândirea filosofică va continua să reclame prin anumite figuri marcante necesitatea unor „condiții de spiritualitate” pentru a accede la adevăr. Foucault menționează în acest sens semnificația noțiunii de „îndreptare a intelectului” la Spinoza, apoi evocă figurile reprezentative ale filosofiei secolului XIX, precum Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, continuând în secolul XX cu Husserl din *Krisis* sau Heidegger. Peste tot mai există încă elemente de „spiritualitate” în sensul definit mai sus (legând condițiile actului de cunoaștere de o transformare profundă a subiectului), cel puțin la nivel declarativ, fără să mai putem însă vorbi de o *dominantă* culturală. De fapt, chiar și în zilele noastre sunt creditate anumite forme de cunoaștere care se distanțează de canoanele științei, solicitând o „transformare” a subiectului și promițându-i o „iluminare”. Foucault are în vedere cel puțin două asemenea forme: marxismul și psihanaliza.

În privința marxismului, găsesc extrem de provocatoare depistarea unor „condiții de spiritualitate” – implicând, adică, un tip specific de *formare* a subiectului pentru a putea accede la adevăr –, condiții camuflate „în interiorul unui anumit număr de forme sociale”, precum „ideea poziției de clasă, a efectului de partid, apartenența la un grup, la o școală, inițierea, formarea analistului etc.” (p. 41). În cazul psihanalizei, filosoful



francez menționează un aspect semnificativ al analizelor întreprinse de Lacan, cel care și-a pus în mod explicit „problema prețului pe care subiectul trebuie să-l plătească pentru a putea enunța adevărul, precum și problema efectului asupra subiectului a faptului că a spus, că poate spune și că a spus adevărul despre el însuși” (p. 41). Lacan resuscitează astfel în chiar miezul doctinar al psihanalizei cea mai veche „neliniște” izvorâtă din problematica „îngrijirii de sine”.

Continuăm cartografierea noțiunii de „preocupare de sine” la M. Foucault, „preocupare” înțeleasă ca o formă fundamentală de atenție, de raportare constantă la sine și, totodată, ca un ansamblu de practici urmărind transformarea spirituală a „subiectului”. Se poate susține că analiza „griji de sine” sau a „preocupării de sine” (deziderat ce ar determina, în contextul filosofiei elenistice și romane din secolele I-II d.Hr., apariția și răspândirea unei veritabile „culturi a sinelui”) reprezintă *alternativa* filosofică de maximă actualitate la diversele tentative de „deconstrucție a subiectului” înregistrate în filosofia continentală (vezi McGushin, 2005, p. 645). La fel de bine însă, am putea vedea însăși *experiența* deconstrucției ca un exemplu contemporan a ceea ce Foucault înțelegea prin *askêsis*, adică un „exercițiu spiritual” (p. 633). E adevărat că Derrida a sugerat, mai ales în ultimii săi ani, că deconstrucția nu trebuie înțeleasă ca o „teorie”, ci ca o „experiență” vitală pentru persoanele cu formație filosofică, vorbind în mai multe rânduri despre nevoia de „a trece prin experiența unei deconstrucții”. Așa cum nota McGushin, dacă e adevărat că „deconstrucția istoriei metafizicii poate fi o experiență necesară pentru cei care s-au format în disciplina filosofiei”, „atâta vreme cât rămâne un demers pur teoretic și academic, ea riscă să nu fie altceva decât continuarea acestei istorii” (pp. 643-644). Iată de ce preocuparea pentru „preocuparea de sine” în spațiul filosofiei antice se impune astăzi ca o necesitate pentru cel care așteaptă de la filosofie nu doar furnizarea unui complex bagaj conceptual și argumentativ, ci și indiciile unui „mod de viață” propriu-zis filosofic.

Am subliniat mai devreme faptul că un „moment cartezian” este o denumire mai degrabă convențională în expunerea lui Foucault, pe deplin conștient că nu se poate vorbi de o cotitură bruscă în istoria gândirii și a „accesului la adevăr”, ci de un lent proces al desprinderii *raționalității*



europene de condițiile de *spiritualitate* văzute în mod tradițional a permite înțelegerea adevărului și, totodată, „salvarea” subiectului. Am văzut că gânditorul francez considera, pe de-o parte, că articularea *teologiei* creștine a creat încă de la început premisele pentru „principiul unui subiect cunoscător în general”, a cărui structură să garanteze accesul la adevăr, la fel de bine cum, pe de altă parte, filosofia europeană de după Descartes a continuat să ateste, printr-o sumedenie de figuri reprezentative, exigențe de „spiritualitate” în sensul definit de Foucault. Am putea spune că „îngrijirea de sine” a încetat de multă vreme să mai fie tema dominantă ce strânge laolaltă reflecțiile filosofice din diferite registre, dar că ea rămâne până în zilele noastre termenul latent, „recesiv” și indispensabil oricărei explicitări a rosturilor filosofiei. Cu alte cuvinte, îndrăznesc să afirm că o convertire a filosofiei în „mod de viață” va reprezenta întotdeauna aspirația ultimă, chiar dacă adesea nerostită, a „adeptilor” acestei *discipline*, indiferent de școala de la care ei se revendică.

Mai există însă un motiv care probează convenționalismul stipulării unui „moment cartezian”, iar acesta ține efectiv de „momentul” Descartes, de figura acestui gânditor și de natura *Meditațiilor* sale. Așa cum remarcă P. Hadot, îndemnul pe care Descartes îl adresa cititorilor săi de a investi luni sau măcar săptămâni cu scopul de a medita pe tema primei și celei de-a doua *Meditații* indică faptul că, cel puțin în acest caz, și el considera „evidența” ca neputând fi sesizată „decât grație unui exercițiu spiritual” (vezi Davidson, 1995, p. 33). De fapt, și Foucault vede cu claritate *paradoxul* implicat de gândirea carteziană, reflectând parcă la un alt nivel istoric acel „paradox al platonismului” despre care voi vorbi un pic mai târziu: Descartes își considera *Meditațiile* drept un exercițiu spiritual, „o *askêsis* menită să transforme subiectul cu scopul de a dobândi accesul la ființă ca adevăr”, însă o „asceză” al cărei rezultat ar fi tocmai „să definească o formă esențialmente non-spirituală de subiectivitate” (McGushin, 2005, p. 638).

Istoria „preocupării de sine” comportă în viziunea lui Foucault (2004, p. 42) trei momente cruciale: momentul socratico-platonician; perioada „culturii sinelui”, localizată în primele secole de după Christos; și, în fine, trecerea, încheiată în secolele IV-V, „de la asceza filosofică la ascetismul creștin”.

Înainte de a lua în discuție primul moment mai sus menționat, se cuvine subliniat faptul că nu doar adagiul „cunoaște-te pe tine însuși” avea o veche istorie prefilosofică, ci și maxima „îngrijirii de sine” deținea o vechime considerabilă în cultura greacă, mai ales în spațiul lacedemonian. Pentru spartani, îngrijirea de sine presupunea „un privilegiu politic, economic și social” (p. 43), precum și o accepție câtuși de puțin filosofică, fiind caracteristică doar celor care aveau iloti pentru cultivarea pământului și pentru celelalte ocupații materiale, având astfel răgazul de a-și consacra timpul propriei lor cultivări sau modelări. Dacă pentru spartani îngrijirea de sine era chiar aspectul central decurgând dintr-o „situație statutară”, vedem că în dialogul *Alcibiade* ea e solicitată ca o condiție *prealabilă*, în contextul politic atenian, pentru a putea converti corespunzător privilegiul unei origini nobile și al unor alte înzestrări personale în temei al guvernării celorlalți. Altfel spus, preocuparea de sine, implicând „guvernarea de sine”, devine în filosofia socratico-platoniciană o condiție indispensabilă în vederea unei guvernări adecvate a *celorlalți*. De aici rezultă și o altă caracteristică a acestei viziuni: existența unei *vârste* propice pentru preocuparea de sine. „Oamenii trebuie să învețe să se îngrijească de ei înșiși la acea vârstă critică în care ies din mâna pedagogilor și urmează să intre în perioada activității politice” (p. 48). În schimb, în contextul filosofiei elenistice și romane (cu precădere stoice și epicureice), preocuparea de sine va fi considerată „o obligație permanentă a oricărui individ pe parcursul întregii sale existențe”, preocupare intensificată la bătrânețe.

Foucault împărtășește viziunea unei veritabile „tehnologii a sinelui pentru a accede la adevăr” (p. 56) și fericire, ale cărei surse ar fi deja atestate în Grecia arhaică. Merită enumerate, în acest context, o serie de practici (unele deja menționate sau chiar discutate în secțiuni anterioare) cu certe rădăcini arhaice. E vorba de „rituri de purificare”; de „tehnicile de concentrare a sufletului” în el însuși (incluzând chiar tehnici de reglare a respirației, adică de control al „suflului”); de „tehnica retragerii” (*anachôrêsis*), înțeleasă ca „o anumită modalitate de a te desprinde, de a te detașa, de a deveni absent – dar fără a părăsi locul – din lumea înăuntrul căreia te afli plasat: de a întrerupe, într-o oarecare măsură, contactul cu lumea exterioară, de a nu mai simți senzații, a nu mai fi mișcat de tot ce se petrece în jurul tău” (p. 57); sau de „practica

rezistenței, a anduranței”, necesară pentru a putea îndura diverse încercări chinuitoare și pentru a rezista ispitelor de tot soiul.

Înainte de momentul socratico-platonician, o faimoasă mișcare filosofică și religioasă integrase deja multe dintre aceste tehnici ascetice: e vorba, desigur, de *pitagorism*. Foucault menționează două exemple interesante. Mai întâi, „pregătirea purificatoare pentru a visa”, implicând ascultarea unei muzici adecvate, inhalarea de arome, dar și un examen de conștiință prin care sesizai măsura în care te-ai abătut de la principiile de viață, putând astfel elimina greșelile comise și simțindu-te „curățat” prin acest act de memorie. (Așa cum arăta Iamblichos, în secta pitagoreică se considera că „îngrijirea oamenilor trebuie să înceapă de la nivelul percepției senzoriale”, ceea ce l-a determinat pe Pitagora să acorde importanță și unei „educații muzicale” bazate „pe ritmuri și melodii prin care se obținea tămăduirea sufletului și a sentimentelor omenești, iar forțele sufletești erau readuse la starea lor inițială de armonie” – vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 70.) Cealaltă practică spirituală evocată ține de exercițiul *anduranței*, prin care îți creai singur premisele unei tentații puternice, pentru a observa dacă ai tăria să rezisti. Foucault împrumută un exemplu sugestiv dintr-un dialog de Plutarh: începi ziua cu o serie de exerciții fizice extenuante, care îți lasă un gol teribil în stomac; apoi poruncești să ți se aducă o mulțime de feluri de mâncare cât mai complexe și apetisante, etalate somptuos pe mese; te așezi o vreme în fața lor, privindu-le și meditând, după care îți chemi sclavii, cărora le oferi toată această hrană, mulțumindu-te în schimb cu mâncarea lor frugală.

*Platonismul* va integra la rândul său o parte însemnată din exercițiile spirituale arhaice, cum ar fi tehnica de concentrare a sufletului sau practica retragerii în sine însuși, așa-numita *anachôrêsis*, evocate în *Phaidon*, ori practica anduranței, a rezistenței la tentații, ilustrată în *Banchetul* prin modul exemplar în care Socrate se comportă față de Alcibiade, în condiții extrem de ispititoare.

Să ne concentrăm acum asupra dialogului *Alcibiade*, căruia Foucault îi acordă o importanță fără precedent în economia platonismului, față de exegeții moderni. (Să remarcăm însă că filosoful francez este aici în acord cu comentatori neoplatonici precum Proclus sau Olympiodorus, care considerau acest dialog drept calea de acces în filosofia lui Platon, așa cum

aporetica Unului și a Multiplului din *Parmenide* era, după ei, cheia de boltă a platonismului.) După ce Socrate îl somează pe tânărul Alcibiade să se îngrijească de sine însuși înainte de a-și asuma sarcina guvernării celorlalți, discuția se oprește asupra semnificației faptului de a te preocupa de tine însuși. Două întrebări se desfac atunci: mai întâi, cine sau ce este acest „sine” de care trebuie să ne îngrijim; apoi, care este natura acestei preocupări, în ce trebuie să constea această grijă?

Răspunsul la prima întrebare e arhicunoscut: *psychês epimelêton*, „trebuie să ne îngrijim de sufletul nostru”. Mai degrabă decât a evoca o concepție strict instrumentală cu privire la raportul suflet/trup, Foucault e de părere că în acest dialog este vorba, „în esență, de a determina apariția subiectului în ireductibilitatea sa” (p. 64).

Scoasă din context, o asemenea afirmație poate părea anacronică, nepotrivită cu spiritul filosofiei antice. Reamintesc că am formulat anterior o serie de rezerve cu privire la utilizarea termenilor de „subiect” și „subiectivitate” într-un context antic. Vorbeam atunci despre răsturnarea, în modernitate, a semnificației originare a termenilor ce intervin în raportul *subiect/obiect*; despre genitivul dublu, subiectiv și obiectiv, pe care îl comportă sintagme definitorii pentru spiritualitatea elină, precum „gândirea ființei” sau „imitația naturii”; și mai cu seamă despre teza fundamentală a „epistemologiei” antice, *asemănătorul cunoaște pe asemănător*, care, departe de a unilateraliza necesitatea unei *distanțe* dintre cunoscător și cunoscut, așa cum se întâmplă în filosofia modernă, postula nevoia de concordanță, *afinitate* sau „comuniune” de natură între cei doi termeni, pentru ca adevărul să poată ieși la iveală.

Trebuie subliniat însă un aspect esențial: atunci când Foucault are în vedere sufletul ca *subiect*, nu ca *substanță*, în dialogul *Alcibiade*, el *nu* se referă în niciun caz la subiectul *epistemic*, la subiect ca termen cunoscător în relație cu un termen (de) cunoscut. „Subiectul” despre care e vorba aici nu desemnează în primă instanță altceva decât o *poziție aparte, transcendentă*, în sfera *acțională*; altfel spus, „a te îngriji de tine însuși va însemna aici a te preocupa de tine însuși în calitatea ta de «subiect a» o serie întreagă de lucruri: subiect al unor acțiuni instrumentale, al relațiilor cu celălalt, al comportamentelor și al atitudinilor în general, dar și subiect al raportului cu sine însuși” (p. 66). Apoi, „sinele” a cărui cunoaștere va fi, la Platon, totuna cu o *recunoaștere a divinului*



din om reprezintă, în interpretarea lui Foucault, mai întâi *materia* pe care o modelează și o „in-formează” exercițiile spirituale, pentru a deveni ulterior, în filosofia elenistică, totodată și *scopul* acestor exerciții. Aceasta înseamnă că subiectul nu va mai practica diversele „tehnici” spirituale de dragul „divinului” sau ca o condiție pentru a-i governa pe ceilalți, ci de dragul *lui însuși*, pentru a-și construi un „sine” armonios, prefăcându-și „viața într-o operă” (vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 69).

(Știm deja care sunt obiecțiile lui Hadot față de aceste accente „estetizante” ale interpretării foucauldiane. În altă ordine, se cuvine observat – chestiune asupra căreia voi reveni ulterior – că, în timp ce Hadot este interesat să evidențieze concordanțele și continuitățile în practica exercițiilor spirituale la nivelul diverselor școli de filosofie antică și în creștinismul timpuriu, Foucault accentuează discontinuitățile și diferențele semnificative dintre acestea. Trei disocieri capitale reglează interpretarea gânditorului francez: (a) o opoziție generică, la nivelul istoriei gândirii, între „spiritualitate” și „raționalitate”, între practicile tradiționale pe care le presupune „îngrijirea de sine” și condițiile moderne de posibilitate pentru cunoaștere; (b) o disociere semnificativă între practicile spirituale în contextul filosofiei antice și ascetismul creștin, ce integrează aceste „tehnici” într-o „hermeneutică” specifică; și, în fine, (c) diferențe notabile, în sfera filosofiei grecești și romane, între „tehnologia sinelui” în platonism și „cultura sinelui” la stoici, epicurieni și cinici.)

Dacă am lămurit semnificația generică a „sinelui” care constituie totodată subiectul și obiectul „îngrijirii”, rămâne să deslușim caracterul sau natura acestei „preocupări” definitorii pentru viața filosofică, așa cum este ea caracterizată în textul platonician analizat. În ce ar trebui așadar să rezide grija față de tine însuși? Răspunsul lui Platon este la fel de celebru ca și cel de dinainte, referitor la suflet: în *a te cunoaște pe tine însuși*. În interpretarea oferită de Foucault, elementul definitoriu pentru platonism este integrarea și subordonarea practicilor spirituale arhaice (precum concentrarea sau retragerea în sine) unui singur principiu director, care nu reprezenta inițial decât una dintre aceste tehnici: *cunoașterea de sine*. „Pentru a ne cunoaște pe noi înșine și, în același timp, în măsura în care ne cunoaștem pe noi înșine trebuie să facem toate acestea, și toate acestea pot fi făcute” (p. 75). Cunoașterea de sine devine deopotrivă condiția și finalitatea antrenamentului filosofic. (Am



atras, de altfel, atenția în câteva rânduri asupra acestui *cerc* pe care îl presupune doctrina platoniciană, între capacitatea de înțelegere a adevărului și „starea morală” a persoanei: nu accezi la înțelegerea autentică fără practici spirituale, în timp ce un anumit (sub)înțeles, o vizare preempirică a adevărului, a „ideii”, o afinitate sau înrudire secretă cu adevărul ne *mișcă* din capul locului spre „origine”, forțând recunoașterea noastră, explicitarea a ceea ce posedam sau ne posedă în mod implicit și, totodată, ne călăuzește, ne orientează de la bun început în practicile spirituale, în exercițiile noastre filosofice.)

Textul dialogului *Alcibiade* ar ilustra cum nu se poate mai bine „împletirea dinamică” și „chemarea reciprocă” între *gnôthi seauton* și *epimeleia heautou*. Foucault insistă în acest context asupra unui text foarte controversat, care, chiar dacă include ceea ce este considerat de majoritatea comentatorilor a fi o interpolare neoplatonică sau creștină în textul platonician, i se pare gânditorului francez a reflecta excelent momentul esențial din mișcarea platonismului, caracterul său definitoriu. E vorba de cunoscuta *metaforă a ochiului*, dezvoltată între 132 d-133 c. Finalul acestui pasaj este următorul:

„SOCRATE: Oare nu pentru că, așa cum oglinzile sunt mai limpezi ca răsfrângerea din adâncul ochiului, mai curate și mai strălucitoare, tot astfel și Zeul este mai curat și mai strălucitor decât tot ce-i mai bun în sufletul nostru?

ALCIBIADE: Așa s-ar părea, Socrate.

SOCRATE: Așadar, ațintindu-ne spre Zeu, vom avea parte de cea mai aleasă oglindă a rosturilor omenești, întru a sufletului virtute, iar astfel ne vom vedea și ne vom cunoaște cât mai bine pe noi înșine.

ALCIBIADE: Într-adevăr” (trad. S. Vieru).

Aș fi tentat să afirm că tonul acestui fragment pare să trimită la teologia creștină a *chipului* mai degrabă decât la ontologia platoniciană a *formelor*. Ceea ce i se pare însă esențial lui Foucault în pasajul menționat e modul în care, explicându-se metafora ochiului, se postulează că „identitatea de natură reprezintă condiția pentru ca un individ să poată cunoaște ceea ce este el însuși” (p. 77). Pentru ca ochiul să se vadă pe sine în actul vederii, e nevoie ca el să se reflecte în ceva *aidoma* lui,

adică în ochiul altcuiva, în privirea acestuia, ca într-o oglindă. La fel, „dacă sufletul vrea să se cunoască pe sine, oare nu către suflet se cade a privi, și nu mai cu seamă către acea așezare a sa unde este sădită virtutea sufletului, înțelepciunea” (133 b)? Așa cum vedem din continuarea pasajului, prezentată mai devreme, pentru a se cunoaște pe sine în ceea ce îl definește ca natură, adică gândirea și cunoașterea, sufletul va trebui să-și întoarcă privirea spre elementul de aceeași natură cu sine, spre *principiul* gândirii și al cunoașterii, adică spre *elementul divin*. Cunoașterea de sine va echivala astfel, în platonism, cu *recunoașterea* elementului divin din om.

Foucault decelează trei caracteristici definitorii ale „preocupării de sine” în cadrul tradiției platoniciene și neoplatonice: (a) forma nu unică, dar „absolut suverană” a preocupării de sine este *cunoașterea de sine*; (b) cunoașterea de sine este singura care oferă *acces la adevăr* în general; (c) accederea la adevăr permite *recunoașterea a ceea ce este divin* în tine însuși ca om.

Plecând de la aceste coordonate, gânditorul francez va descrie așa-numitul „paradox al platonismului”, decisiv pentru istoria gândirii europene: pe de-o parte, se consideră că accesul la adevăr nu se poate realiza decât în condițiile unei *conversii* sufletești, posibile numai prin exercițiu spiritual îndelungat; pe de altă parte, făcând din cunoașterea de sine forma privilegiată a îngrijirii de sine, se creează deja premisele și climatul pentru „raționalitate” în accepție modernă. Cu alte cuvinte, crede Foucault, platonismul ar fi jucat, de-a lungul întregii culturi antice și apoi în contextul culturii europene, „un dublu joc: acela de a postula neîncetat condițiile de spiritualitate necesare pentru a accede la adevăr și, în același timp, de a resorbi spiritualitatea în mișcarea cunoașterii, cunoaștere de sine, a divinului, a esențelor” (p. 84).

Putem depista aici – cu atât mai mult în condițiile în care Foucault (2004, p. 187) mărturisea, într-o discuție ulterioară, că încearcă să reflecteze asupra acestor probleme „dinspre Heidegger și pornind de la Heidegger”, chiar dacă nu îl invocă în mod explicit pe gânditorul german – putem, cred, depista ecourile criticii heideggeriene la adresa concepției moderne despre *subiect*. Urmând exegeza contemporană (vezi McGushin, 2005, p. 631), voi concentra această critică în două observații intim corelate: (a) mai întâi, e pusă în discuție maniera *dualistă* de

a concepe raportul subiect/obiect ca și cum ar presupune „două lucruri coprezente unul față de altul, însă fundamental și ontologic distincte unul de altul”; (b) apoi, este criticat privilegiul acordat *teoriei*, contemplației intelectuale, considerată a fi calea unică de acces la adevărul obiectiv. De fapt, cele două observații nu sunt decât una, în ultimă instanță, putându-se afirma că reducerea „ființării” la statutul de simple prezențe „inertiale” e din capul locului presupusă de „privirea teoretică”, o privire care se separă de lume încercând să o contemple „dinafară”, care se vede pe sine ca „un fel de ființare *aparte* de lume”.

Conform dialogului *Alcibiade*, sufletul care ajunge să recunoască divinul va fi înzestrat cu înțelepciune, ceea ce înseamnă că va ști să deosebească binele de rău, „să se conducă pe sine așa cum trebuie”, devenind astfel apt și pentru guvernarea cetății. Îngrijirea de sine echivalează de aceea cu îngrijirea de „rostul dreptății”, fiind condiția indispensabilă pentru a deveni un bun conducător în cetate. Lucrurile se vor schimba însă în mod semnificativ în perioada de aur a Imperiului, când putem vorbi din punctul de vedere al lui Foucault de o veritabilă „cultură a sinelui”, ceea ce implică faptul că „sinele” nu mai este văzut doar ca „materia” sufletească ce trebuie modelată, purificată, armonizată etc., ci și ca *scopul* însuși al „îngrijirii de sine”. În ultimă instanță, nu de dragul elementului divin din om, adică al Rațiunii, și nici pentru binele cetății, ci „pentru el însuși” e de așteptat să se preocupe cineva de sine, ceea ce presupune o „auto-finalizare a raportului față de sine” (Foucault, 2004, p. 89).

Dar aceasta nu e singura trăsătură ce ar deosebi momentul socratico-platonician de cultura elenistică și romană a sinelui. Nemaifiind vorba doar de un „privilegiu” și totodată de o „datorie” a viitorilor conducători, preocuparea de sine devine un imperativ *general*, o chemare care se adresează tuturor. Dincolo însă de universalitatea chemării, se va putea vorbi în continuare de „raritatea selecției” (principiu reluat și în creștinism), atât din cauza condiționărilor socio-economice (numai elita va dispune de capacitatea, timpul liber și cultura necesare practicilor îngrijirii sufletești), cât și a celor de ordin moral și spiritual: prin însăși definiția ei, îngrijirea de sine are ca scop tocmai transformarea subiectului „în cineva diferit de mulțime”, cu o atitudine radical

schimbată față de cea a oamenilor absorbiți de grijile și temerile lor cotidiene. Rezultă că principiul „preocupării de sine” presupune *de facto* apartenența la o elită, neputând fi concretizat decât de acea „elită morală” compusă din oameni „capabili să se salveze pe ei înșiși” (p. 82).

Din disocierea principiului „îngrijirii de sine” de sarcina iminentă a guvernării politice mai decurge încă o trăsătură importantă: e vorba acum nu doar de generalitatea chemării, ci și de *vârsta* propice practicilor spirituale. În timp ce platonismul vedea îngrijirea de sine intim corelată cu *pedagogia*, cultura elenistică va pleda pentru oportunitatea exercițiilor spirituale la *orice* vârstă și cu atât mai mult la maturitate, ca o binevenită pregătire a *bătrâneții*. Aceasta nu înseamnă însă că preocuparea de sine va putea fi gândită în afara relației indispensabile cu un *maestru*, sau că se va putea realiza fără afecțiunea reciprocă ce trebuie să patroneze relația dintre maestru și discipol. Mai mult decât un profesor preocupat să transmită informații, să cultive aptitudini și să dezvolte capacități, maestrul încarnează „principiul și modelul preocupării” (p. 67) pe care subiectul trebuie să o nutrească față de sine. E adevărat însă că dialogul *Alcibiade* consemnează deja o critică a pedagogiei erotice ateniene, filosofia elenistică și romană decuplând aproape complet tehnicile sinelui de relațiile erotice. Alături de această decuplare a *eroticii* de preocuparea de sine, se va înregistra o împletire cât mai strânsă între practicile spirituale și îngrijirea trupului, adică regimul de viață sau ceea ce Foucault denumeste generic „*dietetica*”. În fine, o a treia linie de evoluție a culturii sinelui privește raportul dintre preocuparea de sine și *economie*. Aici sunt vizate problemele complexe pe care le implică activitatea socială și îndatoririle private (rolurile de *pater familias*, soț, fiu, proprietar sau stăpân de sclavi etc.), chestiuni în legătură cu care școlile filosofice antice vor formula răspunsuri diferite. Astfel, în timp ce stoicii pledează pentru o asumare completă a acestor roluri sociale și pentru împletirea practicilor spirituale de „distanțare” cu atenția față semenii și cu respectarea exemplară a datoriilor, epicurienii au tendința „deconectării” de obligațiile „economice” (p. 68), fără însă a implica o existență solitară, complet retrasă, câtă vreme fericirea nu putea fi atinsă și preservată decât în compania prietenilor și a celor dragi.

Aș deschide aici o paranteză pentru a evidenția, pe urmele aceluiași gânditor, complexitatea activităților pe care pare să le implice „preocuparea de sine”, complexitate sugerată de simpla cercetare etimologică a familiei de cuvinte a termenului *epimeleia*, ca și a diverselor utilizări pe care cuvântul în cauză ori alți termeni înrudiți cu acesta le comportă în limba greacă. Mai întâi, să ne reamintim legătura dintre *epimeleia* și *meletê*, corelând îngrijirea sau preocuparea de sine, ca „activitate vigilentă, continuă, aplicată”, cu practica unor exerciții, cu ideea unui „antrenament”, cu „pregătirea”, dar totodată și cu „meditația”. Sunt astfel implicate acte propriu-zis *cognitive*, presupunând *atenția* la tine însuși, întoarcerea privirii către sine și autoexaminarea, dar și acte presupunând o *conversie* a întregii ființe, „o mișcare globală a existenței”, precum „a se retrage în sine”, „a te izola în tine însuși”. Există, în aceeași ordine, o gamă de expresii care indică acțiunea de concentrare în tine însuși, de reculegere, instalarea „în tine însuși ca într-un loc de refugiu, ca într-o citadelă puternic fortificată, ca într-o fortăreață apărată de ziduri etc.”. De fapt, ne aducem aminte că autonomia la care accezi prin cultivarea sinelui implica tocmai protecția față de orice eveniment sau situație pe care nu le poți controla în mod direct și astfel menținerea echilibrului și a armoniei sufletești, un mod de a fi împăcat cu tine însuși în orice împrejurare. Există apoi expresii *medicale*, propriu-zis terapeutice, care presupun tămăduirea și îngrijirea, dar și formule de tip *juridic*, ce solicită „să ne revendicăm pe noi înșine”, să ne „dedicăm nouă înșine” și, în același timp, „să ne eliberăm, să ne despovăram de noi înșine”. Remarcăm, de asemenea, expresii desemnând anumite activități cu substrat *religios*, direcționate însă asupra noastră înșine, de tipul: „să ne închinăm un cult nouă înșine, să ne onorăm pe noi înșine, să ne respectăm pe noi înșine, să ne fie rușine dinaintea noastră înșine”. În fine, se cuvin evocate expresiile care „desemnează un anumit tip de *raport permanent cu sine însuși*, care poate fi sau unul de dominare și de suveranitate (a fi stăpân pe tine însuși), sau unul bazat pe senzații (a-ți face plăcere să fii cu tine însuși, a te bucura de tine însuși,... a te mulțumi cu tine însuși etc.)” (vezi Foucault, 2004, pp. 90-91; sublinierea îmi aparține).



Menționam mai devreme reorientarea practicilor îngrijirii de sine, în perioada elenistică, spre vârsta adultă, redirectionarea acestora spre *bătrânețe*. (Iată, de pildă, cum era împărțită existența umană la pitagoreici, potrivit lui Diogenes Laertios, VII, 10: până la 20 de ani omul este un copil; între 20 și 40 de ani e adolescent; de la 40 la 60 e tânăr; și abia după 60 de ani este considerat bătrân.) În acest context, se poate afirma că „aspectul formativ” al preocupării de sine, urmărind „înarmarea individului împotriva evenimentelor”, devine încet-încet secundar în raport cu „aspectul corectiv”. Ceea ce presupune că grija de sine nu mai intervine pe fondul unei ignoranțe care se ignoră, ca în platonism, ci „se impune pe un fond de erori, de deprinderi rele, pe fondul unei deformări și al unei dependențe instaurate și întipărite care se cer eliminate” (pp. 98-99), așa cum probează în chip exemplar scrisorile adresate de Seneca lui Lucilius.

Filosofia elenistică, mai ales cea stoică, pare să ateste un privilegiu acordat bătrâneții în raport cu celelalte perioade din viața omului. „Eliberat de presiunea dorințelor fizice, despovărat de toate ambițiile politice la care acum a renunțat, beneficiar al întregii experiențe posibile, bătrânul va fi prin excelență ființa stăpână pe ea însăși și care se poate mulțumi pe de-a-ntregul doar cu sine” (p. 114). Ar decurge de aici că bătrânețea reprezintă de fapt vârsta propice pentru cultivarea sine-lui, pentru accederea la acel grad de autosuficiență în care cineva „își poate afla izvorul tuturor bucuriilor și satisfacțiilor în sine însuși”. De aici rezultă că bătrânețea nu mai este privită ca faza terminală și decrepită a vieții, cu a cărei perspectivă trebuie să ne resemnăm, ci ca un veritabil „scop pozitiv al existenței” (p. 115), o împlinire a ei. Mai rezultă însă ceva, scandalos pentru urechile noastre de tineri „postmoderni”: această „etică a bătrâneții” ideale devine un model de conduită și pentru celelalte vârste. Altfel spus, ar trebui să ne deprindem să trăim, chiar și atunci când încă suntem tineri, la fel ca bătrânii, adică „să trăim nemai-așteptând nimic de la viață”, să ne transpunem într-o stare și într-o atitudine generală față de existență „în care s-o trăim ca și cum am fi încheiat-o deja. În fiecare clipă a vieții, chiar dacă suntem tineri în fond, chiar dacă suntem la vârsta maturității, chiar dacă ne aflăm încă în plină activitate, față de tot ceea ce facem și față de tot ceea ce suntem trebuie să avem atitudinea, comportamentul, detașarea și sentimentul de împlinire

al cuiva care ar fi deja bătrân și care și-ar fi încheiat deja existența” (p. 116). *Consummare vitam ante mortem*: formula lui Seneca din scrisoarea XXXII.

În altă ordine de idei, universalizarea acestui deziderat al preocupării de sine în perioada elenistică ridică și o problemă cu caracter metodologic și *metaetic*: „se poate oare afirma că preocuparea de sine reprezintă acum un fel de lege etică universală?” (p. 117). Foucault va respinge hotărât această posibilitate, aflată de altfel în complet dezacord cu strategia sa generală de interpretare a istoriei gândirii, invocând câteva motive interesante. Mai întâi, înțelegem că aici ar fi vorba de un anacronism, de o apreciere a eticii antice pe baza unei categorii „juridice” care nu i s-ar potrivi din capul locului: „nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de acel proces istoric ulterior, desfășurat în Evul Mediu, care a constatat în juridificarea treptată a culturii occidentale. (...) Legea nu reprezintă, până la urmă, decât unul dintre aspectele posibile ale tehnologiei subiectului în raport cu el însuși” (p. 117). Apoi, se cuvine reamintit că, în ciuda universalizării imperativului grijii de sine, o atare prescripție nu putea fi urmată *de facto* decât de un număr redus de persoane, ea implicând un principiu „elitar” și presupunând „răgazul” îndelungat, timpul liber (*scholê*, *otium* sau, în franceză, *loisir*). În fine, nu ar trebui neglijate sau minimalizate ca importanță diferențele notabile dintre modurile în care erau înțelese și aplicate practicile îngrijirii de sine în cadrul diverselor școli filosofice din Antichitate, școli reprezentând, de cele mai multe ori, grupuri închise și perfect distincte între ele: „se poate spune că în cultura antică preocuparea de sine s-a generalizat într-adevăr ca principiu, dar numai articulându-se de fiecare dată pe un fenomen sectar” (p. 118), conchide Foucault.

Menționam mai devreme că în cultura elenistică și romană a sinelui aspectul „corectiv” devine predominant în raport cu cel „formativ”. Nu mai este acum vorba atât de subiectul ignorant, cât de subiectul deformat, „prizonierul unor rele deprinderi” (p. 133), subiectul aflat în căutarea unui maestru care să-l corecteze, să-l „reformeze”, mai degrabă decât să-i provoace „anamneza”, așa cum se pretindea în filosofia socratico-platoniciană. Rolul filosofului devine manifest în contextul în care

individul, neavând cum să se salveze singur, are nevoie de „cineva care să-i întindă mâna și să-l tragă afară” din starea de *stultitia*, arăta Seneca. Am greși echivalând pur și simplu *stultitia* cu „prostia”; de fapt, e vorba de o „nestatornicie a gândirii” în sensul cel mai general cu putință, considerată a fi starea „naturală” a celui care încă nu s-a întâlnit cu filosofia. Pe scurt, „*stultus* este cel care nu se îngrijește de sine” (p. 134). În interpretarea „voluntaristă” pe care o dă Foucault noțiunii de *stultitia* putem din nou depista un filon nietzschean, ceea ce nu îi anulează însă relevanța.

Mai întâi, *stultus* ar fi cel care nu posedă o voință liberă, fiind înrobuit de felurite patimi sau temeri iraționale și incapabil să accedă la acea *phantasia katalêptikê* discutată într-o secțiune anterioară, „reprezentarea obiectivă” a lucrurilor, evenimentelor și situațiilor externe. Acceptând fără discernământ toate reprezentările care îi vin în minte, *stultus* este cel care amestecă datele așa-zis „obiective” despre lumea externă „cu interioritatea propriei sale minți – cu pasiunile, dorințele, ambițiile, obișnuințele de gândire și iluziile sale” (p. 134). Nefiltrată prin puterile minții sale, deschiderea spre exterior a omului necultivat, adică „neîngrijit”, reprezintă o cauză permanentă pentru suferințe multiple, derută existențială și pasiuni de nestăpânit.

În al doilea rând, *stultus* este acela incapabil de a voi ceva în mod *absolut*. Existența sa nu e doar o risipire în exterior, ci deopotrivă o risipire în timp, el nefiind în stare să urmărească în chip consecvent un scop, să se consacre unui anumit țel fără a se lăsa abătut din drum de diferite miraje existențiale, de diferite chemări amăgitoare.

Am subliniat anterior o exigență crucială a eticii aristotelice a virtuții, presupusă de faptul că fericirea autentic umană e conceptibilă doar ca o formă de împlinire, de realizare de sine. Aceasta implica necesitatea de a te raporta la propria viață ca la un *întreg*, organizându-ți viața în conformitate cu un plan menit să armonizeze și să ierarhizeze diferitele scopuri și deziderate particulare în funcție de un *telos* major. Mai spuneam atunci că acest principiu de căpătâi al aretologiei aristotelice se regăsește în exigența stoică de „a trăi coerent” (*homologoumenôs zên*, conform mărturiei lui Diogenes Laertios, VII, 87, 2), adică de a înțelege ceea ce are cu adevărat importanță în propria viață, stă în puterea ta și merită în chip rațional să fie urmărit. De aici mai decurgea și

dubla valoare a virtuții, adică a formării *deprinderilor* virtuozitate: o valoare *instrumentală*, o valoare-mijloc, câtă vreme fără impunerea unei anumite *discipline* de viață prin „stabilizarea” înclinațiilor spre virtute era imposibil să împlinești ceea ce ți-ai propus, dar și o valoare *absolută*, o valoare-scop, presupunând *bucuria* care ajunge să fie resimțită prin făptuirea binelui moral, marcă a omului virtuos, adică a unei afectivități „educate”. („Plăcerea desăvârșește activitatea... ca un fel de scop adăugat pe deasupra, la fel cum celor aflați în floarea vârstei li se adaugă frumusețea”, afirma Aristotel în *Etica Nicomahică*, X, 4, 1174 b.)

Păstrând în minte aceste precizări, putem acum să-l caracterizăm pe *stultus* ca fiind tocmai „cel care nu-și amintește de nimic, care lasă viața să i se scurgă, care nu încearcă s-o aducă la o unitate rememorând ceea ce merită să fie rememorat, și care [nu-și îndreaptă] atenția, voința, spre un scop precis și bine fixat” (Foucault, 2004, p. 135). *Stultus* este cel care-și schimbă neîncetat părerile și – mai mult decât atât – cel care „vrea mai multe lucruri în același timp”, lucruri care, fără a fi neapărat contradictorii, sunt într-un anumit context divergente („El vrea, de pildă, gloria, dar totodată regretă că nu duce o viață liniștită, plină de plăceri etc.”). Rezultă de aici că *stultus* este cel care *nu* vrea în mod liber, în mod absolut și în mod *permanent* sau, mai exact, cel „care vrea din inerție, din lene, căruia voința i se întrerupe neîncetat, schimbându-și țelul” (p. 136).

Am putea pune în legătură această analiză cu interpretarea pe care Deleuze (2005) o oferea doctrinei nietzscheene a Eternei Reîntoarceri, înțelegând-o ca „gândire etică și selectivă”. La un prim nivel, era vorba de un aspect „cosmologic și fizic” al acestei obscure doctrine, presupunând contrazicerea tezei eleate, afirmația potrivit căreia *ființa* (ca prezență stabilă și permanentă, *Anwesenheit*) *nu există*; numai devenirea există. E posibil să vorbim de o „ființă” a devenirii, însă numai ca ceva *secund*, ca o rezultată: „ființa” nu este atunci decât *revenirea* a ceea ce *devine*. Însă celălalt aspect al doctrinei este acum relevant: e vorba de aspectul *etic* și *selectiv*. Conform acestei interpretări, Nietzsche ar transforma Eterna Reîntoarcere într-un veritabil principiu al „autonomiei voinței eliberate de orice morală”, într-un imperativ similar, din punct de vedere formal, celui kantian: *Tot ceea ce vreau* (poate să fie lenea mea, cupiditatea sau concupiscenta mea, nu contează), *să vreau astfel*



*încât să-i ureau și eterna reîntoarcere*. Să vreau ceva, orice, dar să știu că e *pentru totdeauna*. Prin această exigență de universalitate pare să se petreacă o paradoxală întâlnire între cele două mari figuri ale filosofiei moderne, Nietzsche și Kant, într-un punct extrem de important al doctrinei fiecăruia: amândoi sunt preocupați (desigur, din rațiuni diferite) de eliminarea *exceptiilor* din registrul motivației morale. Excepția de la regulă – tot ceea ce mi-aș dori „doar o dată, doar o singură dată” – este nepermisă atât în viziunea lui Kant, cât și în cea a lui Nietzsche, pentru acesta din urmă pe motiv că aici rezidă semnul voințelor slabe, al „semi-voințelor” (vezi G. Deleuze, 2005, pp. 57-59 și pp. 81-84).

Revenind acum la analiza noțiunii de *stultitia*, putem conchide că absența unei voințe *libere, absolute și permanente* constituie caracteristica definitorie a omului care nu se îngrijește de sine și este din acest motiv slab, nestatornic și suferind.

Dar ce anume am putea voi în mod liber, absolut și permanent, se întreabă atunci Foucault? Răspunsul său e tranșant: singurul lucru pe care îl putem voi „fără a fi nevoiți să ținem seama de determinările exterioare”, „fără a-l pune în relație cu nimic altceva” și „fără a trebui să ne schimbăm în funcție de moment și după împrejurări” este *sinele* (Foucault, 2004, p. 136). Răspuns care i se pare „de la sine înțeles”, răspuns care face ca *stultus* să fie văzut, în ultimă instanță, drept cel incapabil „să se vrea pe sine însuși”, „să-și vrea sinele”, iar *stultitia*, ca această „de-conectare” sau „ne-conectare” între *voință* și *sine*.

E adevărat, Hadot ar replica aici că, din punctul de vedere al stoicului, tot ceea ce poți voi în mod absolut nu e „sinele”, ci *binele* moral, sinonim cu Rațiunea universală, așadar *nu* „sinele” ca *întreg*, ci „partea” sa cea mai bună, *rațiunea*. Tot ceea ce poți voi în mod rațional e să-ți transcenzi individualitatea și să accezi la o perspectivă „cosmică”, la o viziune de ansamblu asupra desfășurării evenimentelor, astfel încât acestea să nu te mai afecteze, să nu te mai consume, să nu te mai istovească. Și totuși, dacă renunțăm la anumite reflexe de gândire moderne și concepem „sinele” tot ca un fel de *exterioritate*, ca o unitate sau armonie sufletească tradusă sau transpusă în *armonia unei singure vieți*, în suma *faptelor* ei, a *actelor* dintr-o viață de om, dacă „sinele” nu este altceva decât *marca* unei existențe armonioase, atunci cred că interpretarea lui Foucault își păstrează doza de pertinentță și de valabilitate istorică.



Plecând de la aceste observații generale cu privire la problematica îngrijirii de sine în contextul culturii elenistice și romane, putem decela existența a „două mari forme instituționale” pe care le îmbracă filosofia în perioada avută de noi în vedere.

Mai întâi este forma de tip elenic, școala, *scholê*, implicând structuri ierarhice complexe, gravitând în jurul relației dintre maestru sau „director de conștiință” și discipol. Cel puțin dacă ne referim la școala epicureică, două condiții trebuiau îndeplinite pentru ca această relație să funcționeze, să dea roade: existența unui raport afectiv genuin, a unei relații de prietenie între cel care călăuzea și cel care era călăuzit, precum și o anumită „manieră de a vorbi” întotdeauna deschis, sincer, fără ascunzișuri, o veritabilă „etică a cuvântului” ce poartă denumirea de *parrhêsia*. „*Parrhêsia* este deschiderea inimii, este necesitatea, pentru ambii parteneri, de a nu ascunde nimic unul altuia din ceea ce gândesc și de a-și vorbi pe față” (p. 140). Foucault va acorda acestei noțiuni o importanță deosebită, deoarece ea poate fi apreciată ca un focar de rezistență față de mecanismele disciplinare și nivelatoare ale „biopoliticului”. Să remarcăm, oricum, faptul că cele două condiții enunțate mai sus vor reapărea în context creștin, girând relația cu *duhovnicul*. În același cadru de idei, merită evocată concepția lui Epictet despre natura educației filosofice, o concepție ce presupune reformularea unei ilustre teze socratice.

Întotdeauna, în cel care comite răul se dă o luptă interioară, *machê*, crede filosoful stoic. Cel care greșește caută, la fel ca toți oamenii, folosul personal, utilitatea, fără să-și dea seama că ceea ce face într-un anumit moment nu îi este sau nu îi va fi folositor, ci, din contră, dăunător. Strategia corectă de instrucție implică, din această cauză, „necesitatea amară” de a-l determina pe cel care greșește să renunțe „la ceea ce crede el că este adevărat”, de a-l convinge că face un lucru pe care de fapt nu îl vrea sau că „nu face ceea ce vrea”. Iar dacă nu reușești acest lucru, tu, ca filosof, „va trebui să te acuzi pe tine însuși, nu pe cel pe care nu vei fi reușit să-l convingi”, avertiza Epictet (vezi Foucault, 2004, p. 143).

Cealaltă formă instituțională pe care o îmbracă filosofia este cea romană, conform căreia filosoful devine un fel de *consilier privat*. Foucault

vede aici „o formulă aproape diametral opusă celei a școlii. În cazul școlii, filosoful se află acolo: oamenii vin la el și îl solicită. În formula consilierului privat, dimpotrivă, există marea familie aristocratică, există șeful familiei, există marele responsabil politic care primește în propria sa casă și care aduce să domicilieze pe lângă el un filosof care îi va servi drept consilier” (p. 144).

Mi-aș dori să abordez în continuare alte două aspecte cruciale pentru tematica îngrijirii de sine, în fond, cele două elemente care ne-au autorizat să susținem că exercițiile spirituale filosofice reprezintă ceva mai mult decât niște exerciții *morale*. Mă refer la problema *salvării* personale prin filosofie și la problema *conversiei* sau metamorfozării personalității prin practica exercițiilor spirituale. Desigur că și în acest caz nu vorbim despre două elemente independente unul de altul, fără legătură între ele. Deocamdată, mă voi referi în mod direct la ideea de „salvare”, așa cum apare aceasta în „cultura sinelui” discutată până acum.

Trebuie să precizăm că prin ideea de „salvare” sau „mântuire” avem în vedere un termen tradițional, cu cele mai vechi rădăcini spirituale în istoria umanității, un termen care a ajuns în zilele noastre să constituie *monopolul* tematicii și practicii religioase. Ceea ce i se pare însă lui Foucault esențial de subliniat este că „această noțiune de mântuire, oricare i-ar fi originea și oricât de mare ar fi întărirea pe care desigur că a primit-o din partea tematicii religioase în epoca elenistică și romană, funcționează, în mod efectiv și fără eterogenitate, ca o noțiune filosofică, în însuși câmpul filosofiei. Mântuirea a devenit și apare ca însuși obiectivul practicii și al vieții filosofice” (p. 180).

Care ar putea fi atunci semnificația acestei „mântuiri” de tip filosofic, în contextul unei „culturi a sinelui”? Mai întâi, analizând utilizările termenilor *sôteria* sau *sôzein*, vedem că „a se salva pe sine însuși” nu comportă doar o valoare negativă – „a scăpa de la un incendiu”, „a se elibera din închisoarea trupului”, „a scăpa de impuritatea lumii” etc. –, ci și anumite conotații pozitive. Așa cum salvarea unei cetăți depinde de amenajarea fortificațiilor, de grosimea zidurilor, de sistemele defensive pregătite din vreme ș.a.m.d., se va spune că cineva „se salvează” atunci când *s-a înarmat* sufletește corespunzător pentru a face față încercărilor de tot felul pe care viața i le rezervă. „Se salvează”, vor spune stoicii, „cel

care se află într-o stare de alertă, într-o stare de rezistență, într-o stare de stăpânire și de suveranitate de sine care-i permite să respingă toate atacurile și toate asalturile” (p. 182). „A te salva pe tine însuși” va însemna deopotrivă a te elibera de sub robia patimilor și a împrejurărilor externe, a-ți regăsi libertatea, independența, precum și „a te menține într-o stare continuă pe care nimic nu va putea s-o altereze”, a-ți găsi dispoziția statornică și mereu egală cu sine. În fine, „a te salva pe tine însuși” va echivala cu „un fel de binefacere pe care ți-o faci ție însuși”, dobândind fericirea, liniștea sufletească și seninătatea.

Înțelegem din caracterizarea de mai sus că „mântuirea” filosofică, așa cum era înțeleasă la nivelul culturii elenistice și romane, nu deschidea către o viață de apoi sau spre nemurire, ci se raporta în mod strict la *această* viață, presupunând „salvarea” subiectului, prin intermediul practicilor spirituale, din ghearele suferinței provocate de dorințele excesive, de temerile iraționale sau de împrejurările exterioare. „Mântuirea”, în conformitate cu această „cultură a sinelui”, este atinsă în momentul în care subiectul dobândește *ataraxia* („lipsa frământărilor, stăpânirea de sine care face să nu putem fi tulburați de nimic”) și *autarhia* („auto-suficiența care face să nu ai nevoie de nimic altceva în afară de tine însuși”). Prefigurată într-un anumit sens de *eudaimonia* aristotelică (deși Foucault insistă să creadă că Aristotel constituie, în toate privințele, marea *excepție* a filosofiei antice), *salvarea* filosofică reprezintă „o activitate permanentă a subiectului asupra lui însuși”. Te salvezi pe tine însuși, „te salvezi prin tine însuși, te salvezi pentru a nu ajunge la altceva decât la tine însuși” (p. 183).

# **11. Trei înțelesuri ale conversiei spirituale.**

## **Semnificația „griii de sine”**

### **în contextul unei critici a modernității.**

#### **„Jargonul autenticității” și**

#### **„starea de excepție”**

„Dacă vreau să spun că exist, voi spune «Sunt». Dacă vreau să spun că exist ca suflet de sine stătător, voi spune «Sunt eu». Însă, dacă vreau să spun că exist ca entitate care se dirijează și se alcătuiește pe sine și care exercită la modul cel mai direct funcția divină de a se crea pe sine însuși, cum aș putea folosi verbul «a fi» altcumva decât convertindu-l brusc la tranzitivitate? Iar atunci, triumfal, suprem antigramatical, aș spune: «eu mă sunt». Aș exprima astfel o întreagă filosofie în doar câteva mici cuvinte.”

(Bernardo Soares (Fernando Pessoa), *Cartea neliniștirii*)

În partea finală a secțiunii precedente am adus în discuție cele două elemente, decurgând din dezideratul „preocupării de sine”, prin care exercițiile spirituale filosofice pot fi înțelese ca ceva mai mult decât niște exerciții „morale”. E vorba despre două țeluri – de altfel, conjugate, interdependente: cel al *salvării* de sine prin practica filosofiei și cel al *conversiei* sufletești urmărite prin intermediul aceleiași practici, o conversie indispensabilă „salvării” și într-un anumit sens sinonimă cu aceasta. Nu am oferit totuși decât o caracterizare sumară a noțiunii filosofice de „salvare”, deosebind-o de accepția strict religioasă, teologică, a termenului în cauză. A sosit momentul să abordez frontal și celălalt aspect invocat, adică problema *conversiei* spirituale, punct foarte important în interpretarea propusă de Foucault, câtă vreme acesta pledează

pentru un sens extrem de specific al conversiei implicate de cultura elenistică și romană a sinelui, disociind această *conversio ad se* atât de platoniciană *epistrophê*, cât și de *metanoia* creștină.

Tema conversiei/conversiunii pe care subiectul o operează asupra lui însuși prin „antrenament” filosofic este dezvoltată mai întâi în opera lui Platon. Noțiunea platoniciană de *epistrophê* poate fi caracterizată sumar astfel: este o „deturnare a privirii de la aparențe” și o „întoarcere spre tine însuși” după ce ai luat „act de propria ignoranță” și te-ai hotărât, în urma acestui șoc, „să te îngrijești de tine însuși”. În platonism, această „preocupare de sine” trebuie să conducă la „reminiscentă”, care face posibilă întoarcerea la origini, transcenderea condiționărilor fizice și accederea în registrul universal, adică un soi de refamiliarizare sau renaturalizare „în propria noastră patrie” ontologică, „cea a esențelor, a adevărului și a Ființei”. Această noțiune de *epistrophê* ar fi reglată, potrivit lui Foucault, de trei principii: opoziția fundamentală atestată între registrul sensibil și cel inteligibil, „între lumea aceasta și lumea cealaltă”; celebra temă a eliberării sau desprinderii sufletului de „închisoarea” sa corporală, de „trupul-mormânt”; și, în fine, funcția centrală sau „privilegiul cunoașterii” în acest proces de (re)convertire filosofică la adevărul esențial (vezi Foucault, 2004, pp. 204-205).

Cele trei presupoziii platoniciene nu ar mai afecta însă în chip esențial *conversia* spirituală, atunci când înțelegem această noțiune-cheie în contextul culturii elenistice și romane a sinelui, dezvoltată în primele secole ale erei noastre. Mai întâi, *conversia* nu vizează un salt în registru transcendent, „ci o întoarcere în chiar imanența lumii”, cu care vom întreține însă un *raport* modificat. Opoziția dintre „lumea aceasta” și „lumea de dincolo” e substituită în cadrul gândirii elenistice, ne amintim, cu cea dintre „ceea ce nu depinde de noi și ceea ce depinde de noi”, presupunând acceptarea senină a ceea ce nu poți schimba, precum și circumscrierea sferei de autonomie morală a subiectului. În al doilea rând, *conversia* „nu mai îmbracă forma unei eliberări față de corp, ci mai degrabă pe aceea a stabilirii unui raport complet, împlinit, adecvat între sine însuși și sine”. În fine, cunoașterea, contemplația, privirea teoretică devin secundare în raport cu „exercițiul, practica, antrenamentul, *askêsis*” (pp. 205-206).



Conversia platoniciană, *epistrophê*, nu e diferită numai de acea *conversio ad se* elenistică și romană, ci și de *metanoia* creștină, o noțiune semnificând „penitența” („pocăința”), dar și „schimbarea, transformarea radicală a gândirii și a minții”. În acest ultim sens, *metanoia* devine termenul prin care e desemnată conversia creștină, totodată „întoarcere” și „convertire” spirituală. *Metanoia* ar implica astfel câteva caracteristici care o particularizează în raport cu conversia platoniciană, dar și cu cea elenistică și romană. Mai întâi, conversia creștină presupune „o mutație bruscă”, un *eveniment* „în același timp istoric și metaistoric” angrenând o veritabilă ruptură de nivel, chiar dacă ea este precedată și pregătită de o lungă asceză (există însă și cazuri speciale, după modelul evenimentului care îl transformă pe Saul în Apostolul Pavel, în care conversia e sinonimă cu *debutul* vieții duhovnicești). În al doilea rând, această „bulversare bruscă, dramatică”, transformând radical modul de a fi al subiectului, implică un salt, o trecere nu atât în registrul Formelor imuabile, cât „de la un tip de ființare la altul, de la moarte la viață, de la mortalitate la nemurire, de la întuneric la lumină, din împărăția diavolului în cea a lui Dumnezeu etc.”. În al treilea rând – și acesta e aspectul asupra căruia voi insista cel mai mult în cele ce urmează –, conversia creștină presupune o fractură, o *ruptură* categorică în interiorul subiectului. Conversia are loc numai în condițiile unei *renunțări* a individului la el însuși – acesta ar fi elementul fundamental și definitoriu pentru *metanoia* creștină în raport cu celelalte tipuri de conversie spirituală, potrivit lui Foucault: „a renunța la sine însuși, a renaște într-un alt sine însuși și într-o nouă formă”, radical diferită de starea și „fîrea” anterioară a subiectului (pp. 206-207).

În schimb, conversia elenistică și romană nu comportă o scindare lăuntrică, o cezură „în sine însuși” și nici renunțarea la sine și moartea simbolică în vederea unei renașteri spirituale. Dacă există o ruptură, aceasta se produce doar între sine și „ceea ce înconjoară sinele”, fiind mai degrabă o definire, o *delimitare* a sinelui în raport cu factorii externi care îl condiționează și îl aservesc în starea „naturală”, needucată.

Afirmând că elementul care deosebește în mod radical conversia creștină de celelalte două tipuri analizate ar fi o scindare lăuntrică a subiectului, implicând condiția renunțării la sine pentru a putea renaște într-o formă *cu totul* „nouă”, fără legătură cu „sinele” precedent, Foucault

se expune unor obiecții de cel puțin două feluri distincte. Pe de-o parte, un gânditor creștin poate replica faptul că, deși conversia implică într-adevăr o transformare radicală a ființei, rezultând un om „nou”, îndumnezeit, acest proces nu e până la urmă altceva decât o „curățire” a *chipului* hărăzit din eternitate acelui om de către Creator, a „efigiei pe care Dumnezeu a întipărit-o în sufletul nostru”, pentru a prelua sintagma lui Grigorie de Nyssa evocată chiar de Foucault în rezumatul cursului (p. 472). „Îndumnezeirea”, ca țintă a ascezei creștine, e sinonimă cu un progres fără sfârșit întru actualizarea „asemănării” omului cu Divinitatea, fiecare om fiind văzut ca o *persoană* unică, irepetabilă și prețioasă în ochii Creatorului, nu ca o materie brută ce ar putea fi modelată oricum astfel încât să rezulte o „identitate” stabilă și o „personalitate”. Pe de altă parte însă, acceptând că „renunțarea” și „renașterea” sunt într-adevăr coordonate ale conversiei creștine, nu e oare vorba de niște elemente atestate în *toate* formele de „conversie” avute aici în vedere? Să ne amintim că axa centrală a practicilor spirituale în platonism, dar și în filosofia elenistică și romană, o constituia „pregătirea pentru moarte”, presupunând că filosoful împlinit e oarecum deja „mort”, încă din timpul vieții, pentru lumea aceasta, nu în sensul inactivității sociale și politice, ci în sensul în care vede toate lucrurile „de sus”, dintr-o perspectivă pur rațională și detașată, în sensul în care el *renunță* încă din timpul vieții la „individualitatea” lui exprimată prin pasiuni, dorințe și temeri (prea)omenești. Pe scurt, se poate susține teza potrivit căreia *întreaga* sferă a exercițiilor spirituale comportă o dimensiune *inițiativă*, ce se concretizează printr-o „moarte” simbolică urmată de o renaștere spirituală.

Revenind acum la elementele care, în interpretarea lui Foucault, disting conversia elenistică și romană de cea creștină, cea dintâi nu ar decurge dintr-un eveniment radical nou și neașteptat, ci dintr-o continuă observare de sine, dintr-o concentrare a privirii asupra „sinelui”. Mai mult, nu comuniunea cu Divinul, ca în platonism sau în creștinism, ci însuși „sinele” ar fi țelul final în această practică, „opera” de înfăptuit, ceea ce ar da conversiei epicuriene, stoice sau cinice un caracter specific, particular. Există însă o tensiune care traversează întreaga gândire elenistică și romană, recunoaște Foucault: niciodată „nu este perfect clar și nici pe deplin tranșant dacă sinele este ceva spre care ne întoarcem pentru că ar fi dat dinainte, sau un țel pe care trebuie să ni-l propunem și la

care, eventual, dacă atingem înțelepciunea, vom dobândi până la urmă acces” (p. 208). Oricum, ar exista o gamă întreagă de raporturi asupra cărora nu mai insist acum – mergând de la *protejarea* sau *înarmarea* de sine până la *respectul* de sine, *stăpânirea* de sine și până la urmă *plăcerea* sau *delectarea* pe care cineva o găsește în sine – raporturi ce confirmă natura conversiei elenistice și romane ca fiind cea a unui complex mecanism de *subiectivare*, implicând, așa cum vom vedea un pic mai târziu, „încorporarea” unui discurs de adevăr. Iată de ce gânditorul francez poate afirma că, spre deosebire de conversia platoniciană sau creștină, cea elenistică nu poate fi în niciun fel înțeleasă ca o „trans-subiectivare” (p. 209).

Și totuși, dacă urmărim interpretarea propusă de Hadot, „trans-subiectivarea” constituie finalitatea *tuturor* exercițiilor spirituale, inclusiv a celor elenistice și romane, implicând suprimarea individualității și accederea în registrul universalului, al Gândirii pure, suprapersonale. Foucault nu face abstracție de exercițiile filosofice care vizau accederea la o perspectivă „cosmică” pentru a determina acceptarea *întregului* lanț de evenimente și identificarea cu Rațiunea universală. El este însă de părere că „o punere la îndoială a identității de sine prin discontinuitatea elementelor din care suntem alcătuiți [nu doar trupul, ci și *pneuma* noastră s-ar afla într-o continuă transformare, s-ar înnoi oarecum la fiecare respirație, potrivit lui Marcus Aurelius], ca și prin universalitatea rațiunii din care suntem parte” (p. 307), nu constituie decât o „inflexiune” proprie gândirii Împăratului-filosof și nu o trăsătură generală a viziunii elenistice și romane despre „sine”.

De fapt, ideea mai multor tipuri de conversie spirituală îi vine lui Foucault pornind chiar de la un text mai vechi al lui Hadot (1953), unde reputatul exeget deosebea două modele de „conversiune” care și-au pus amprenta asupra culturii occidentale: *epistrophê* și *metanoia*. În timp ce *epistrophê* ar desemna „o experiență a conversiunii care implică întoarcerea sufletului spre sursa sa”, având ca model „trezirea” și pe *anamnêsis* ca „modalitate de bază a trezirii”, *metanoia* ar implica o „răvășire a spiritului”, o „reînnoire radicală” având ca schemă generală cuplul „moarte”/„reînviere” (vezi Foucault, 2004, p. 211). Însă acea *conversio ad se* pe care o presupune cultura elenistică și romană a sinelui i se pare lui Foucault a opera *între* cele două tipuri menționate mai sus – așa-zicând,

în perioada dintre Platon și creștinism –, ca o modalitate spirituală distinctă. E vorba de o „întoarcere a privirii spre tine însuși” și de o *concentrare* în sine a cărei primă condiție o reprezintă întoarcerea privirii de la ceilalți, adică de la problemele acestora care nu te vizează în mod direct și de la toată agitația cotidiană. (Stoicii critică virulent *curiozitatea*, definită de Plutarh ca „plăcerea de a afla necazurile altora”, curiozitate pe care și Heidegger (2003) o va include printre caracteristicile *Dasein*-ului fiind neautentic, aruncat în „spațiul public” și contopit cu sau dominat de impersonalul „se”, *das Man*. O altă determinație existențială inclusă pe „lista neagră” atât de Heidegger, cât și de stoici, este *flecăreala* sau *vorbăria*, traducând lipsa unei înțelegeri autentice și denunțată de stoici în contextul raportării adecvate la maestru, o raportare ce ar trebui să se caracterizeze, cel puțin în prima parte a instrucției filosofice, prin „tăcere” și „ascultare”: „se impune să înconjurăm, într-un anumit sens, ascultarea care tocmai a avut loc cu o aură și cu o coroană de tăcere”, comentează Foucault – p. 326. Din nou, e interesant de menționat că „tăcerea” și „ascultarea” constituie și la Heidegger modurile prin care se produce deschiderea *autentică* față de „celălalt”.)

„Trebuie să ne concentrăm asupra noastră înșine, nu să ne descifrăm pe noi înșine” (p. 216). Aceasta ar fi deosebirea majoră dintre „preocuparea de sine” în contextul filosofiei elenistice și asceza creștină, solicitând o *exegeză* de sine ca moment necesar și practică spirituală indispensabilă. „Nu este câtuși de puțin vorba de a deschide subiectul ca un câmp al cunoașterii, de a-l supune unei operații de exegeză și de descifrare”, ci de a fi în permanență atenți la scopul final care este constituirea și armonizarea „sinelui”, concentrându-ne gândirea asupra propriilor noastre *acțiuni*, astfel încât acestea să reflecte pe deplin preceptele asumate. Modul de viață filosofic este acela care asumă „sinele” ca o operă *de înfăptuit*, proiectându-ne fără încetare în fața ochilor țelul suprem și având o conștiință trează „a posibilităților de care dispunem pentru a-l realiza”, iar modelul de concentrare este cel de tip *atletic*, asemănător până la un punct cu pregătirea pentru cursă ori pentru luptă. „Instrucția” filosofică, *paraskeuê*, nu va desemna în aceste condiții altceva decât „totalitatea practicilor necesare și suficiente care să ne permită să fim mai puternici decât tot ce poate să ni se întâmple de-a lungul vieții” (p. 309).



De aici decurge și deosebirea dintre „atletul creștin” și „atletul stoic, atletul spiritualității antice”: în timp ce primul „va merge pe calea nesfârșită a progresului spre sfințenie”, asceză în care va trebui permanent să se autodepășească, *să lupte cu sine*, cu impulsurile naturii sale pervertite, să renunțe la sine, „atletul” antic trebuie să fie mereu gata de luptă cu ceea ce îl înconjoară, cu evenimentele neprevăzute ale existenței, pregătit să accepte senin tot ceea ce nu depinde de el. „Atletul antic este un atlet al evenimentului. Cel creștin, în schimb, este un atlet al lui însuși” (p. 309).

Iată un pasaj din tratatul *De Beneficiis* al lui Seneca, în care sunt sintetizate cunoștințele necesare pentru „salvarea” filosofică, precum și semnificația fundamentală a acesteia: „Dacă sufletul a nesocotit roadele întâmplării, dacă s-a înălțat deasupra temerii și nu îmbrățișează infinitul cu năzuințele lui nepotolite, în schimb a învățat să ceară bogății numai de la sine; dacă a alungat frica de zei și de oameni și știe că trebuie să se teamă puțin de om și deloc de divinitate; dacă omul care disprețuiește tot ce chinuie viața și, în același timp, o înfrumusețează, a ajuns până acolo încât să simtă limpede că moartea nu este izvorul niciunui rău, ci capătul multor nenorociri; sau dacă și-a închinat inima virtuții și, pe oriunde îl îndeamnă ea, crede că va avea o cale netedă; dacă, în calitatea lui de animal social și născut pentru comunitate, privește lumea ca locuință unică a tuturor; dacă, în sfârșit, și-a dezvăluit conștiința în fața zeilor și trăiește în orice clipă ca și cum ar fi în văzul lumii, temându-se mai mult de sine însuși decât de alții, atunci, un asemenea suflet, scăpat de furtuni, s-a adăpostit pe un teren solid și sub un cer senin și a strâns la un loc o știință folositoare și necesară. Restul este desfătare pentru vremea de răgaz” (*Despre binefaceri*, Cartea a VII-a, I, 4; vezi Seneca, 1981, pp. 168-169 și Foucault, 2004, p. 226).

Dincolo de miza de interes istoric a cercetării întreprinse, e limpede că această „estetică a existenței” pe care Foucault o conturează pe baza textelor elenistice și romane s-ar dori, de fapt, o provocare lansată prin intermediul „culturii sinelui” la adresa lumii contemporane: provocarea de a-ți pune între paranteze „interioritatea” pentru a-ți construi un „sine” armonios, eludând practica de sorginte creștină a introspecției și psihoanalizei, a căutării „adevăratului” Eu, a sondării sinelui „lăuntric”



sau a inconștientului personal ș.a.m.d. În aceeași ordine de idei, să remarcăm faptul că gânditorul francez evită să întrebuițeze termenul grecesc *praxis*, desemnând acțiunile intranzitive și imanente agentului, precum însuși procesul desăvârșirii morale, preferând în schimb un derivat al lui *poiein*, verb ce califică îndeobște actele de producere a unor opere exterioare agentului. E vorba de un termen împrumutat de la Plutarh, *êthopoiein*, vrând să însemne „a face *êthos*, a produce *êthos*, a modifica, a transforma *êthos*-ul, felul de a fi” (p. 230) și modul de a *face* al subiectului. Încă o dată, se sugerează că îngrijirea adecvată implică un proces de elaborare a „sinelui” ca o *altfel* de exterioritate, ca o „operă de artă”, ca o însumare pe deplin armonioasă și asumată de acțiuni servind scopului final, acela de a accede la pace sufletească și împlinire spirituală.

Pentru a rezuma: ar exista, „la nivelul practicilor de sine, trei mari modele care și-au succedat, din punct de vedere istoric, unul altuia” (p. 249). Mai întâi, modelul *platonician*, „care gravitează în jurul reminenței”, apoi modelul *elenistic*, „centrat pe autofinalizarea raportului cu sine însuși”, și, în fine, modelul *creștin*, „care se învârteste în jurul exegezei de sine și al renunțării de sine”. În acest context, Foucault va sublinia în mod repetat că, în timp ce asceza filosofică de tip elenistic și roman e menită să „lege” subiectul de adevăr, să „încorporeze” un discurs adevărat sau, altfel spus, să asigure „subiectivarea discursului adevărat”, funcția ascezei creștine este să determine renunțarea la sine. „Numai că, pe drumul către renunțarea la sine, ea va face loc unui moment deosebit de important, (...) care este momentul mărturisirii, al confesiunii; adică momentul când subiectul se obiectivează pe el însuși într-un discurs adevărat” (p. 318). Acesta reprezintă momentul *exegezei* de sine, asupra căruia voi insista și în ultima secțiune. Spre deosebire de asceza creștină, cea filosofică nu va urmări „obiectivarea de sine într-un discurs adevărat”, ci „subiectivarea unui discurs adevărat într-o practică și într-un exercițiu de sine însuși asupra sieși” (p. 319).

Aici, gânditorul creștin ar putea replica imediat: și asceza creștină presupune în chip esențial *subiectivarea* unui discurs adevărat, care este discursul *Evangeliei*, fiind călăuzită de străduința de a transforma poruncile lui Isus în „natură” și „viață”! Mai mult, am văzut că adevărul

creștin e un adevăr eminemamente *personal*, care comportă o dimensiune axiologică, este adevărul întrupat de Isus și oglindit în viața Acestuia, în armonia deplină existentă între învățăturile Sale și conduita Sa ireproșabilă. Adevărul creștin este în chip fundamental o formă de *practică*, nu în sensul în care „practica” ar deveni un criteriu al adevărului, ca în filosofia pragmatistă, ci în sensul în care Adevărul este, în fond, *adeverirea* unei ordini a Iubirii universale prin „imitarea lui Christos”: *facere veritatem*, conform expresiei lui Augustin.

Foucault este convins că necesitatea de a căuta și elibera, prin intermediul spovedaniei, „un adevăr obscur al propriului suflet” (vezi Gros, notă la Foucault, 2004, p. 219) reprezintă o caracteristică esențială a vieții creștine, dar nu și a vieții filosofice așa cum era concepută aceasta în perioada elenistică și romană. Discipolul filosofului nu este mânat de dorința de a se *confesa*, așa cum se va întâmpla în relația cu duhovnicul, de unde rezultă că practica atât de frecventă a *examenului de conștiință* nu ar fi urmărit în realitate decât să probeze *concordanța* dintre *faptele* săvârșite pe parcursul unei zile și *preceptele* de viață asumate, fără să implice sondarea „adevăratelor” motive, a dorințelor „secrete”, a impulsurilor „tainice” etc.

Persistă însă o nedumerire. Dacă, în relația cu maestrul așa cum este aceasta concepută la nivelul culturii elenistice a sinelui, sarcina fundamentală a discipolului e de a asculta, a reține și a tăcea, iar dialogul are doar funcția de a-i arăta acestuia că „întregul adevăr se găsește în discursul maestrului, și doar acolo” (p. 349), nu avem astfel de-a face cu un *abandon de sine* al ucenicului în mâinile maestrului său spiritual? Nu avem oare de-a face cu aceeași *prise de pouvoir*, cu aceeași „predare” și „des-figurare” a personalității discipolului, extrem de riscantă în planul acțiunii politice, ale cărei rădăcini erau plasate de Foucault, în cursul său din 1980 *Despre guvernarea celor vii*, chiar în tehnicile creștine ale confesiunii?

Voi reveni asupra acestor aspecte incitante în secțiunea finală. Deocamdată, aș dori să iau în discuție semnificația „grijii de sine” în contextul *diagnosticului* extrem de îngrijorător pe care Foucault îl formulează cu privire la situația actuală și la condițiile sociopolitice care definesc lumea în care trăim. Să ne amintim, cu acest prilej, că tema „preocupării

de sine” comportă o miză *etică*, dar și una *metafilosofică* – solicitând, în egală măsură, o reevaluare a rosturilor filosofiei în zilele noastre, o „grijă” a filosofiei de propriul ei destin în contemporaneitate. Analiza care urmează se sprijină în mare parte pe o carte recent apărută a lui E. McGushin, *Foucault's Askêsis. An Introduction to the Philosophical Life* (2007).

Plec de la un pasaj semnificativ și foarte provocator din *Hermeneutica subiectului*:

„Atunci când vedem, astăzi, semnificația, sau mai curând lipsa aproape totală de semnificație atribuită unor expresii totuși foarte familiare și care nu încetează să ne străbată discursul, precum: a te întoarce spre tine însuși, a te elibera, a fi tu însuși, a fi autentic etc., (...) am putea începe să bănuim o imposibilitate de a mai constitui astăzi o etică a sinelui. Și totuși, este, poate, o sarcină urgentă, fundamentală și indispensabilă din punct de vedere politic aceea de a constitui o etică a sinelui, dacă este adevărat că nu există, până la urmă, alt punct, prim și ultim, de rezistență în fața puterii politice decât în raportarea sinelui la sine însuși” (p. 243, trad. modificată).

Paradoxul pe care îl scoate în evidență analiza întreprinsă de Foucault este că tocmai *obsesia* modernă pentru *autenticitate* („descoperire de sine”, „cunoaștere de sine”, „exprimare de sine” etc.), antrenând o proliferare fără precedent a „cunoștințelor despre sine” și a *rețetelor* despre „cum să fii tu însuși”, „cum să trăiești autentic”, este cea care generează „un fel de închisoare” (McGushin, 2007, p. XV) din care individului îi este aproape imposibil să evadeze pentru a-și asuma cu adevărat exigența „automodelării”, a *formării de sine*. În acest context, dezgroparea dezideratului antic al „preocupării de sine”, căzut astăzi în desuetudine, deziderat ce implica o serie întreagă de tehnici distincte ale sinelui, de practici sau exerciții spirituale menite să regleze raportul cu sine însuși, ar putea deveni un focar neașteptat de *rezistență* la strategiile și mecanismele disciplinare și „normalizatoare” ale *biopoliticii* moderne.

Merită evocat, în acest context, și avertismentul lansat de Ch. Taylor în noua sa carte *A Secular Age* (2007). Plecând de la premisa că, după cel de-al Doilea Război Mondial, în societatea occidentală „se infiltrează peste tot un expresivism simplificat” („Expressions like «do your own thing» become current; a beer commercial of the early 70s enjoined us to «be yourselves in the world of today»... Therapies

multiply which promise to help you find yourself, realize yourself, release your true self, and so on” – Taylor, 2007, p. 475), filosoful canadian subliniază faptul că „limbajul autodefinirii” pe care acest expresivism îl solicită face în mod inevitabil „obiectul încercărilor constante de manipulare din partea marilor corporații”. „E de la sine înțeles”, conchide Taylor, că o căutare „genuină” a autenticității e posibilă doar prin evadarea din „limbajul Logo-centric generat de multinaționale” (p. 483).

McGushin extrage din pasajul foucauldian mai sus citat patru întrebări corelate între ele, al căror răspuns extins l-ar constitui chiar ansamblul textelor publicate și al cursurilor ținute de Foucault în ultimii săi ani de viață: (1) De ce se discută atât de mult în zilele noastre despre „sine” și „adevărul sinelui”? (2) Din ce cauză și în ce sens este toată această discuție lipsită de sens? (3) De ce ar fi o „etică a sinelui” o sarcină politică „urgentă și indispensabilă”? (4) În ce mod studierea filosofiei antice, mai precis a *practicilor* filosofice din Antichitate, ar putea oferi un răspuns viabil în contextul actual?

Răspunsul la primele trei întrebări echivalează cu *diagnosticul* prezentei situații. În primul rând, o privire pătrunzătoare, exersată la „școala suspiciunii”, va sesiza că proliferarea discursurilor despre individualitate și autenticitate este de fapt în strânsă legătură cu „funcționarea puterii disciplinare, a normalizării și a biopoliticii” (McGushin, 2007, p. XVII). (S-ar putea spune că paradoxul nu este decât aparent, în condițiile în care „viclenia” sistemului devine manifestă.) În al doilea rând – dar în continuarea celor deja menționate –, discuțiile actuale despre „sine” sunt lipsite de semnificație în măsura în care înțelesul original al întrebărilor „Cine sunt?” și „Cum să trăiesc?” (sau „Care e cel mai bun mod de viață?”) e camuflat de „înțelesuri disciplinare și biopolitice”. În al treilea rând, interesul pentru o „etică a sinelui” devine vital în contextul în care întreaga problematică a formării sinelui, a căutării „adevăratului” sine ș.a.m.d. este, în momentul de față, configurată și ghidată de anumite „relații și tehnici de putere”. În ceea ce privește răspunsul la ultima întrebare, acesta ar antrena așa-numitul moment sau cotitură *etho-poetică* în gândirea lui Foucault (pentru a mai evoca o dată termenul inspirat de Plutarh), adică exigența de *elaborare* a sinelui în conformitate cu o „estetică a existenței”.



Ne amintim că Foucault vorbea, într-o manieră asumat convențională, despre un „moment cartezian” care ar suprima „condițiile de spiritualitate”, „antrenamentul” necesar subiectului pentru a accede la adevăr, reducând relația acestuia cu lumea, dar și cu *sine* însuși, la un raport de *cunoaștere*. „Obiectivarea” subiectului în termeni de „cunoaștere de sine” ar deveni în modernitate condiția unică ce ar garanta accesul la adevăr. Explicitarea structurii subiectului epistemic ar oferi condițiile de posibilitate ale cunoașterii teoretice, la fel cum descrierea adecvată a naturii umane „așa cum este ea” ar trebui să producă fundamentul satisfăcător pentru morală, pentru posibilitatea valorilor și a legilor morale.

Ar merita să evocăm, în acest context, pe doi dintre cei mai virulenți și importanți critici contemporani ai filosofiei morale moderne: G.E.M. Anscombe și Al. MacIntyre. Amândoi – mai precis, Anscombe, la finalul anilor '50, și MacIntyre, la începutul anilor '80 – pleacă de la depistarea unor grave inconsistențe logice și a unor fatale ambiguități pe care le-ar acuza toate teoriile moderne ale *acțiunii corecte*, pentru a sugera o reîntoarcere la premisele și, până la un punct, la vocabularul eticii aristotelice a *virtuții*.

În viziunea lui Anscombe, falimentul filosofiei morale moderne nu poate fi evitat nici pe palierul deontologic, nici pe acela consecințialist. Pe de-o parte, explica ea în faimosul articol *Modern Moral Philosophy* (1958), noțiunea de *lege* morală e absurdă în absența unui legiuitor divin, iar etica datoriei nu face decât să moștenească forma golită de conținut – și astfel lipsită de relevanță – a moralei religioase. Pe de altă parte, abordările consecințialiste nu se pot dispensa complet de un concept atât de obscur precum cel de *intenție*, ajungând să pună semnul egalității între consecințe *predictibile* și consecințe *intenționate*, ceea ce este iarăși inacceptabil. În aceste condiții, crede Anscombe, am realiza un veritabil progres dacă am renunța în totalitate la concepte găunoase precum acela de „datorie morală” sau „obligație” și, în loc să vorbim despre ceva „incorect din punct de vedere moral” („trecând astfel în mod direct de la o anumită descriere a unei acțiuni la respectiva acțiune”), am reveni la vocabularul aristotelic al eticii virtuții, folosind termeni ca „nesincer”, „desfrânat”, „nedrept” etc.



Contestarea în bloc a tuturor teoriilor moderne ale *corectitudinii* morale, fie ele deontologice, utilitariste sau contractualiste, își găsește, pe la începutul anilor '80, un reductibil exponent în persoana lui Alasdair MacIntyre. Într-o lucrare ce reprezintă, probabil, cea mai influentă carte despre virtute scrisă în perioada contemporană, *After Virtue* (1981), MacIntyre construiește un argument de o claritate dezarmantă menit să explice „de ce a trebuit să eșueze proiectul iluminist de legitimare a moralității” (vezi MacIntyre, 1998, pp. 76-86). El susține că diversele teorii etice moderne pot fi caracterizate unitar din două puncte de vedere: există un acord „uimitor” atât cu privire la conținutul regulilor sau preceptelor morale, consecință a moștenirii comune iudeo-creștine, cât și cu privire la schema generală de *legitimare* a moralității. Astfel, strategia comună de justificare a moralei presupune evidențierea unei trăsături definitorii pentru natura umană, care să explice motivul datorită căruia oamenii respectă regulile morale. Există, desigur, un dezacord cu privire la trăsătura umană relevantă pentru moralitate (în concepția lui Diderot sau Hume, de pildă, importante sunt pasiunile, în timp ce Kant se sprijină pe „rațiunea pură”), nu însă și în privința strategiei utilizate pentru punerea „bazelor” moralei.

De ce au fost sortite eșecului, de la bun început, toate aceste încercări moderne de justificare a moralei? Pentru că structura de bază a argumentației nu era de fapt altceva decât moștenirea *trunchiată* și incoerentă a schemei *teleologice* ilustrate exemplar în *Etica Nicomahică*, răspunde MacIntyre. Concepția pe care o expune Aristotel presupunea o schemă în trei pași: natura umană în stare brută, necultivată, standardele de conduită pe care le implică virtuțile și „omul-așa-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-natura-esențială”, adică *telos*-ul. Rolul eticii virtuții era astfel acela de a asigura tranziția de la potențialitate la act în cazul naturii omenești, iar adecvarea la preceptele formulate de înțelepciunea practică era indispensabilă realizării umane. Înțelegem cât de puternic este un asemenea suport motivațional: fii moral, sau vei rămâne „frustrat și neîmplinit”, vei rata șansa ta la fericire, ba chiar te vei rata ca om! (Adică îți vei rata „sinele”, ca să folosim termenul preferat de Foucault.)

Fără a se modifica fundamental în contextul moralei teiste, această schemă este alterată în mod fatal abia după Reformă, când părăsirea paradigmei aristotelice ajunge să determine abandonarea viziunii *teleologice*

cu privire la natura umană. Modernitatea moștenește astfel o schemă de legitimare a moralității din care a fost suprimat termenul final și, prin aceasta, funcția preceptelor morale de a face cu putință deplina realizare a putințelor omenești. Problema este că elementele rămase, adică „natura-umană-așa-cum-este-ea” și preceptele morale, „fuseseră concepute în mod expres pentru a fi discrepante între ele”. Rezultă de aici, conchide MacIntyre (1998, pp. 79-80), că „din moment ce indicațiile morale erau la locul lor firesc într-o schemă în care scopul lor consta în a corecta, îmbunătăți și educa acea natură umană, nu vor fi în mod limpede îndrumări care să poată fi deduse din afirmații generale despre natura umană sau justificate în vreun alt fel prin raportarea la caracteristicile ei. Indicațiile morale astfel înțelese sunt probabil cele cărora natura umană astfel înțeleasă tinde să nu le dea ascultare. Deci filosofii morali din secolul al XVIII-lea s-au angajat într-un proiect sortit inevitabil eșecului”.

Dacă vom combina acum explicațiile oferite de cei doi gânditori, MacIntyre și Foucault, am spune că, prin dispariția termenului final din schema generală de legitimare a moralității, dispar și „condițiile de spiritualitate”, adică înțelegerea preceptelor morale ca niște *condiții de spiritualitate* ce fac posibilă „educarea” subiectului, permițându-i acestuia accesul la adevărul său esențial și salvator, condiții care, altfel spus, călăuzesc devenirea și mersul ființei umane către *împlinirea de sine*.

Foucault nu se oprește însă la acest nivel în diagnosticul pe care îl formulează cu privire la situația actuală. Filosoful francez e interesat să evidențieze „proliferarea și elaborarea unor tehnici și instituții de putere și cunoaștere variate, care configurează în zilele noastre preocuparea pentru cine suntem” (McGushin, 2007, p. XVII). În aceste condiții, indivizii moderni riscă să nu fie altceva decât „efecte” ale acestor tehnici și relații de putere care le antrenează, le organizează și le direcționează „corpurile, gândurile și dorințele” (p. XVIII). „Sinele” pe care se așteaptă să-l cunoaștem și să-l eliberăm nu este atunci altceva decât o identitate *fabricată* de „sistem”, indivizii fiind de fapt „programați” să accepte, prin intermediul unei rețele ce înglobează relații complexe de putere și cunoaștere, o anumită imagine despre ei înșiși ca fiind *adevăratul* „sine”. Exigența *autenticității* își pierde astfel orice noimă, ba mai mult, devine ea însăși unul dintre mecanismele prin care indivizilor li se alocă, li se

prescriu identități standardizate, „normale”, disciplinate, asigurându-i că e vorba de ceea ce ei își doresc „cu adevărat”, de ceea ce ei *sunt* „cu adevărat” sau vor să devină. În locul simplei revolte „romantice” și, finalmente, complet ineficiente față de subtilele și variatele mecanisme de manipulare și condiționare funcționând în societatea de astăzi, e poate nevoie, mai mult ca oricând, de o *artă* a automodelării și formării personale, presupunând o gamă amplă de „exerciții” și „tehnici” de distanțare, de concentrare, de rezistență, tehnici prin care subiectul să recupereze poziția de *centru* al acțiunii și orientării în lume, dezvoltându-și totodată un „caracter”, adică *stabilizându-și* înclinațiile naturale prin raportare la un *telos*.

Și totuși, dacă pot exista mai multe centre, aceasta nu înseamnă că, în ultimă instanță, Centrul este *absent*? De fapt, nu este oare și interpretarea oferită de Foucault filosofiei elenistice și romane un ecou al proiectului iluminist de emancipare a subiectului uman – a cunoașterii sale, a faptei sale morale și politice – de sub tutela divină? Nu vorbim, până la urmă, tot de *autonomia* persoanei, și încă într-un mod care ne plasează demersul în orizontul constitutiv pentru modernitate al *morții* lui Dumnezeu?

Într-un text din 1946 destinat informării publicului american cultivat în legătură cu acel curent de gândire „continental” numit „existențialism”, Hannah Arendt prezenta într-un mod expeditiv și deloc favorabil coordonatele filosofiei heideggeriene, sugerând că proiectul expus în *Sein und Zeit* nu poate ieși, de fapt, din următoarea aporie: „un Sine considerat în izolarea sa absolută nu are sens; neizolat, căzut în cotidianitatea impersonalului «se», nu mai este un Sine”. În acest context, ar trebui să spunem, probabil, că neputința lui Heidegger de a elabora o *etică* a „autenticității”, adusă de atâtea ori în discuție în contemporaneitate, se explică prin această situație generală: ceea ce înțelege gânditorul german prin „cădere” subîntinde practic *totalitatea* modalităților ființei umane ce țin de „faptul că omul nu e Dumnezeu și trăiește cu semenii săi în aceeași lume”. În fond, recunoaște Arendt, „Heidegger însuși a respins această pasiune inspirată de *hybris* de a vrea să fii un Sine; fiindcă niciodată nu a devenit atât de clar ca în filosofia sa că

acesta e fără îndoială singurul lucru pe care un om nu îl poate fi” (vezi H. Arendt, 2002, p. 60).

Dar dacă nu pot fi un „sine”, de ce să nu încerc să fiu *toate* „Eurile”, să joc toate rolurile, să îmbrac toate „caracterele”? Aceasta e cotitura spre „absurd”, în sensul camusian, asupra căreia voi reveni un pic mai târziu. Însă această hotărâre pentru *efemer* – disperată sau „voioasă”, în măsura în care eliberează „acel adevăr atât de fecund care spune că nu există graniță între ceea ce un om vrea să fie și ceea ce este” (Camus, 1994, p. 160) – are de înfruntat ecoul avertismentului lansat de Heidegger în ultimul său interviu: „în chipul Dumnezeuului absent suntem noi înșine cei care ne pierdem”; „*Numai un Dumnezeu ne mai poate salva*” (vezi Heidegger, 1994, p. 277). S-ar cuveni, în aceste condiții extreme, să avem *curajul* de a crede în continuare în *unicitatea* persoanei, în „chipul” nepieritor dăruit de Celălalt, ca și în exigența de a ne construi *propria* poveste, probând astfel „măsura” asemănării noastre cu Divinul? Știm că aici rezidă sursele creștine ale problematicei moderne a autenticității. Mai poate însă astăzi o asemenea *metanarațiune* să fie luată în serios, sau nu e decât o modalitate de a escamota o nesiguranță funciară și definitorie pentru timpurile noastre cu privire la „identitatea personală”, o modalitate de două ori deficitară, de a refuza prezentul și totodată de a te abate de la „ortodoxia” creștină, răstălmăcindu-i dogmele într-o manieră existențialistă? Voi încerca să ating aceste chestiuni delicate în secțiunea finală.

Am încercat să conturez, sprijinindu-mă până la un punct pe interpretarea oferită de McGushin (2007), un portret nu tocmai optimist al individului modern și al șanselor acestuia de a trăi „autentic” în societatea de azi. Vedem că în diagnosticul formulat de Foucault intervin trei noțiuni-cheie: *puterea disciplinară*, *normalizarea* și *biopolitica*. Marea problemă pe care o comportă puterea disciplinară ține de însăși esența *disciplinei*, în care se află înscrisă tendința permanentă spre și mai multă disciplină, spre o *intensificare* continuă a acesteia. Puterea disciplinară va urmări neîncetat să transforme orice situație într-un „prilej pentru mai multă disciplină”, culminând într-un „ideal” terifiant: „extrema patologică a ordinii absolute, fascismul” (McGushin, 2007, p. XIX). Un asemenea ideal poate fi descris și ca fiind sinonim cu o



completă „normalizare” a indivizilor, impunerea ordinii solicitând o delimitare precisă a normalului de anormal, asimilarea normelor, corectarea abaterilor și marginalizarea celor care nu se încadrează în canonul de normalitate acceptat. (De menționat că societatea disciplinară „nu dă naștere doar complexului penitenciar, spitalelor clinice, instituțiilor psihiatrice” etc., ci și „universității moderne” – vezi McGushin, 2005, p. 642; idee prin care Foucault se dovedește încă o dată a fi pe aceeași lungime de undă cu P. Hadot, dacă ne gândim la critica pe care acesta din urmă o formula cu privire la *specializarea* extremă presupusă de structura învățământului universitar din epoca modernă, la cauzele și consecințele acestui proces atât de important pentru coordonatele lumii de azi.) Tocmai o asemenea *nivelare* a indivizilor reprezintă pericolul maxim spre care deschide raționalitatea politică modernă, calificată de Foucault drept una *biopolitică*. Pertinența acestui apelativ ar angaja următorul aspect: în timp ce raționalitatea politică tradițională se sprijină pe ideea de putere *suverană* – putere de a decreta legea și a o impune prin orice mijloace, concentrată simbolic în imaginea spadei –, biopolitica își găsește reprezentarea „în imaginea unei populații *sănătoase*” (McGushin, 2007, p. XIX, sublinierea mea). Politica din zilele noastre tinde spre „managementul populației”, propunându-și ca țel suprem „să ocrotească viața”, însă viața definită după standarde precise de „sănătate” și *normalitate*, recurgând la „termeni biologici și economici” mai degrabă decât la cei „etici și politici” (p. XX).

Problema pe care o comportă instituțiile politice moderne și raporturile de putere efective rezidă în faptul că acestea nu se pot mărgini „să ocrotească viața” indivizilor pentru ca aceștia să-și poată „realiza propriul adevăr”, ci „fabrică” un *anumit* adevăr și totodată un complex de factori care ne structurează lumea, orientându-ne către acesta. În contextul dat, înțelegem cum retorica modernă a autenticității, a emancipării indivizilor și a realizării personale funcționează „strategic” în procesul actual de subiectivare, eliberându-ne de „povara” obligațiilor politice și etice fundamentale. Aș spune că, *somându-te să fii „tu însuți” fără nicio pregătire spirituală prealabilă, biopolitica te face extrem de vulnerabil la „rețetele” de fericire și realizare personală promovate în spațiul public, dezinteresându-te totodată de mecanismele și procedurile deciziei politice. Iată cum se explică aparentul paradox care face ca obsesia modernă*



pentru autenticitate să oculteze „întrebarea etică și politică fundamentală – Cum să trăiesc? – tocmai saturând spațiul și timpul, corpurile și dorințele noastre, cu tehnici, discursuri și relații al căror scop este să aibă grijă de noi și să ne facă fericiți” (p. XX). (Nu suntem departe, prin sublinierea acestui paradox, de modul în care, după cum remarcam într-o secțiune anterioară, Heidegger considera că *aceeași* premisă fundamentală, *eliberarea omului în vederea lui însuși*, girează în modernitate deopotrivă „subjugarea lumii prin cunoaștere și acțiune”, „în strânsă corelație cu nașterea *tehnicii*”, și considerarea artei ca „modalitate normativă a liberei dezvoltări de sine a creației umane” – vezi Heidegger, 1992, p. 547. La acest nivel, chiar dacă *geniul* devine prin excelență *idealul* de autenticitate modern, *judecarea* artei și a producțiilor artistice va fi considerată a ține de o facultate generică și impersonală care este *gustul*. Or, „gustul” se pretinde a fi „facultatea de judecare a omului ce se sprijină doar pe ea însăși”, dar este mai degrabă sinonim cu orizontul de așteptare estetică al unei epoci și culturi determinate.)

De ce totuși să protestezi împotriva abundenței de rețete care îți arată în zilele noastre cum să fii „tu însuți”, *dacă nu pentru că îți dorești să fii „tu însuți”*? În aceste condiții, sunt tentat să afirm că proiectul de a resuscita „îngrijirea de sine” e expresia unui gest simultan modern și antimodern, structuralist și antistrukturalist, probând în felul său „obsesia modernă pentru autenticitate”. Și poate că cel mai important aspect evidențiat de această cercetare se concentrează în următoarea interogație: *pot să răspund la întrebarea „cum să trăiesc?” fără să mă preocupe „cine sunt cu adevărat”*? Renunțând, adică, la orice căutare (nativă) de sine, la orice căutare a „adevăratului” sine? Cred că aici se conturează o importantă alternativă: fie convertim raportul cu sine înțeles ca „interiorizare” într-o renunțare la singularitate, la dimensiunea „patologică”, și un acces la *universalitate*, în sensul interpretării pe care Hadot o dă ascezei filosofice; fie respingem nu doar „proiectul iluminist” sau „cotitura expresivistă”, ci și tradiția creștină a „chipului”, renunțând pur și simplu să ne mai punem problema *identității personale*. Să ateste oare modernitatea „târzie” acea cotitură „budistă” pe care o evocam mai demult? Consider că și la acest nivel suntem confrunțați cu o alternativă ce riscă să ne copleșască prin importanță, dacă nu suntem pregătiți să o înfruntăm.

(a) Putem alege să ne trăim viețile aglomerând cât mai multe „roluri”, precum actorul camusian, un prototip al omului absurd. Aș evoca, în acest context, și o tulburătoare confesiune aparținând lui Bernardo Soares, *alias* Fernando Pessoa, creatorul faimoasei familii de heteronimi: „Ca să mă pot crea, eu m-am distrus; atât de mult m-am exteriorizat înăuntrul meu, încât nu mai exist lăuntric decât la modul exterior. Sunt o scenă vie pe care se exprimă diverși actori jucând în piese diferite” (Pessoa, 2009, p. 329). Trebuie însă evidențiat faptul că destituirea filosofică a unei presupuse identități personale unice și invariante reprezintă un punct semnificativ și în gândirea lui Nietzsche, punct atestat, de asemenea, în texte importante aparținând lui Foucault. Situând noțiunea foucauldiană de „estetică a existenței” în matca gândirii nietzscheene, M. Huijer (1999, p. 66), de exemplu, preciza: „«Eul» nu e o unitate, ci o vastă arie de experiențe, intenții, dorințe, puteri, mișcări, suflete ș.a.m.d.”. Autoarea trimitea la un pasaj din celebrul studiu foucauldian „Nietzsche, genealogia, istoria” (1971), în care filosoful francez dezvoltă, la rândul lui, o afirmație din *Călătorul și umbra sa*: „Căci această identitate, atât de slabă totuși, pe care noi încercăm să ne-o asigurăm și s-o asamblăm sub o mască, nu este, ea însăși, decât tot o parodie: pluralul o locuiește, suflete nenumărate și-o dispută; sistemele se intersectează și se domină unele pe altele [în ea]. Când ai studiat istoria, te simți «fericit, spre deosebire de metafizicieni, că adăpostești în tine nu un suflet nemuritor, ci multe suflete muritoare»” (vezi Foucault, 2001b, p. 202). În același registru se situează și principiile „artei de a trăi” pe care, potrivit lui Foucault (2000, pp. XIII-XIV), ar încapsula-o faimoasa carte a lui Deleuze și Guattari *Anti-Oedip*; iată câteva dintre aceste „principii esențiale”: „Dezvoltă acțiunea, gândirea și dorințele prin proliferare, juxtapunere și disjuncție, nu prin subdiviziune și ierarhizare piramidală”; „Preferă ceea ce este pozitiv și multiplu, diferența în dauna uniformității, fluxurile în dauna unităților, aranjamentele mobile în dauna sistemelor. Crede că ceea ce este productiv nu e sedentar, ci nomadic”; „Nu cere politicului să restaureze «drepturile» individului, așa cum le-a definit filosofia. Individul este produsul puterii. De fapt, e nevoie de o «dez-individualizare» prin intermediul multiplicării și deplasării, al diverselor combinații. Grupul nu trebuie să fie legătura organică unind indivizi ierarhizați, ci un generator constant de dez-individualizare”; „Nu te îndrăgosti de putere”.

(b) Mai există însă o variantă atunci când abandonezi un concept forte al identității personale. Fără a încerca să *fii* o pluralitate de suflete, încerci să-ți îndeplinești *cu detașare* rolul sau rolurile sociale pe care le ai de jucat pe scena vieții, funcționând cu motoarele la minim, renunțând la „rodul” faptelor tale, după formula din Bhagavad-gita, adică „dorind în gol”, „dorind fără dorință”, așa cum îndemna S. Weil. E adevărat că misticul creștin va avertiza că a ajunge la *nepătimire* nu înseamnă a ajunge la *indiferență*, ci la forma supremă a *iubirii*: a iubi fără dorință, cu o iubire purificată de dorință, adică de dorința de *a poseda*, și încă, de a poseda ceea ce nu poate fi posedat – viul, energia, elanul –, de aici rezultând și falimentul inevitabil al dorinței.

Oricum ar sta lucrurile, trebuie subliniat faptul că, în practica filosofică a exercițiilor spirituale caracteristică acelei „culturi a sinelui” evidențiate de Foucault, nu se merge pe calea *exegezei de sine*, de unde rezultă că nici *conversia* sufletească nu reprezintă aici o orientare spre *interior*, ci, mai degrabă, o *altfel de orientare spre lume*, adică spre rețeaua sau *întregul* relațiilor și tehnicilor care constituie și manifestă „sinele” (vezi McGushin, 2007, p. XXI). Aceeași idee e scoasă cu multă claritate în relief și de o recentă interpretare a tehnicilor guvernării de sine, aparținând lui N. Luxon (2008). Autoarea insistă asupra faptului că modelul de autoguvernare etică schițat de Foucault în ultimele sale prelegeri are meritul de a *nu* „fabrica o distincție între sufletul intern și corpul extern” (Luxon, 2008, p. 379). În loc să plece de la considerarea indivizilor ca fiind în ei înșiși *scindați*, divizați în două lumi opuse, „subiectivitatea expresivă” articulată de Foucault va postula că „indivizii sunt literalmente ceea ce fac”, ei putând atinge „constanța și excelența etică” numai prin formarea unor deprinderi stabile, așadar prin cultivarea a ceea ce autoarea numește „*a disposition to steadiness*”. Este evocat un cunoscut text al lui Foucault bazat pe un interviu acordat în 1983 („*Despre genealogia eticii*”), unde gânditorul francez afirma în mod tranșant că, „în privința grecilor, actul era ceea ce constituia elementul important: asupra actului cineva trebuia să exercite control și în legătură cu actul trebuia să fie definite cantitatea, ritmul, oportunitatea, circumstanțele”. Ceea ce îi permite lui Luxon să remarce în legătură cu practicile guvernării de sine: „În loc să caute «adevărul» despre ei înșiși, indivizii dezvoltă acele calități dispoziționale care le îngăduie să mențină o orientare

stabilă față de idealurile alese (...) O asemenea statornicie câștigă continuitate prin elaborarea ei ca «memorie», în exerciții precum autoexaminarea, memorarea, meditația și scrisul. Această continuitate, însă, e una a perseverenței și revenirii, mai degrabă decât a constanței încăpățănate” (p. 387).

\*\*\*

„Obsesia modernă pentru autenticitate” a făcut, după război, și obiectul unei critici *lingvistice* de cea mai mare însemnătate, la care găsesc nimerit să mă refer în finalul acestei discuții cu privire la coordonatele *biopolitice* ale modernității.

Ceea ce frapează în modul cum se exprimă „autenticii”, dacă reușim să rezistăm fascinației pe care o exercită un discurs ce se pretinde a fi „una” cu autorul său, e caracterul *standardizat* al limbajului întrebuintat de aceștia. O minimă distanțare critică ne va obliga să constatăm existența unei strategii foarte previzibile și a unui repertoriu limitat de mijloace la care se apelează de fiecare dată când se scot la iveală „străfundurile” individului, când se accesează în mod „nemijlocit” interioritatea umană. Cred că această impresie de uniformitate, de previzibilitate, putând trimite cu gândul la ceea ce Derrida (1996) va califica mai târziu drept o „sursă” a religiei – *reacția mașinală împotriva mașinii* –, reprezintă premisa analizei pe care o consacră Adorno „jargonului autenticității”. „În timp ce debordează în pretenția de a mișca omul profund, jargonul rămâne totuși la fel de standardizat ca lumea pe care o neagă în mod oficial... El dispune de un număr modic de cuvinte ce se închid asupra lor și devin semnale” (Adorno, 1989, p. 43). Escoubas (1989) are dreptate să citească particularitatea jargonului în funcționarea unei duble logici – „o logică a *atomizării* și o logică a *suplimentului*” –, câtă vreme filosoful german afirma, încă din debutul analizei sale, că „jargonul, în chip obiectiv un sistem, are drept principiu de organizare dezorganizarea, dezintegrarea limbii în cuvinte în sine” (p. 44). Rezultatul acestui proces este atomizarea limbii, izolarea unor termeni în raport cu contextul lor, cu istoria complexă și stratificată a raporturilor de sens – într-un cuvânt, cu ceea ce Adorno denumeste „constelație” – și transformarea acestora în cuvinte-vedetă (*Stichworte*). E vorba de termeni precum:



„existențial”, „decizie”, „chemare”, „întâlnire”, „dialog veritabil” sau „angajament” (termenul „autenticitate” nici măcar nu era inițial un cuvânt-vedetă, chiar dacă putem spune că devine astfel în filosofia lui Sartre).

Filosoful de stânga se poate simți autorizat să citească în jargonul autenticității expresia resentimentară a unei „mici burghezii amenințate și umilite de dezvoltarea socială” (p. 46). Important este însă modul în care jargonul uzează de cuvintele-vedetă pentru a articula o logică a *suplimentului*: „sacre fără conținut sacru”, desprinse din „constelația” *teologică* în care figurau inițial pentru a fi *fetișizate* într-o lume „dezvrăjită”, cuvintele-vedetă sunt înconjurte de un simulacru de *aură*. Eficacitatea jargonului angajează presupозиția unui „plus” inefabil, strania figură a unui „secret public”: un secret pe care, la limită, îl împărtășim cu toții (prin simplul fapt de a fi oameni), dar pe care nimeni nu îl poate mărturisi ca atare.

„Autenticii”, sugerează Adorno, răstoarnă însăși exigența fundamentală a oricărei *construcții* teoretice, în particular filosofice – aceea ca „toate cuvintele ei să spună mai mult decât fiecare în parte”, aceea care postulează „transcendența adevărului în raport cu semnificația cuvintelor și a judecăților izolate” (p. 47) –, lăsând să se înțeleagă faptul că anumite cuvinte păstrează în mod izolat un „plus” original de semnificație, un supliment necontaminat de „medierea constelației”.

După cum notează Escoubas (1989, p. 18) în prefața la versiunea franceză a *Jargonului*, primul termen al acestei „logici a suplimentului” îl reprezintă chiar *subiectul vorbitor*, locutorul însuși văzut ca garant suprem al veridicității unui discurs, prin perpetuarea „iluziei potrivit căreia subiectul este *una* cu ceea ce spune și formează un *întreg*” cu spusele sale. „Jargonul dă de înțeles – remarcă Adorno – că fără acest supliment care este locutorul, discursul ar fi deja inautentic și că pura considerare a expresiei în legătura ei cu lucrul vizat ar fi o cădere în păcat” (p. 45). În măsura în care *singura* cerință pe care trebuie să o satisfacă un discurs rămâne aceea de a fi *asumat* de vorbitor și articulat pe temeiul unor experiențe trăite, e limpede că orice bâlbâială ininteligibilă, orice expunere confuză poate fi scoasă de sub incidența gândirii critice și legitimată prin aplicarea generalizată a unui *criteriu* al „autenticității”. Filosoful german este însă la fel de tranșant ca și adversarii săi, excluzând din capul locului aplicabilitatea unui asemenea criteriu,



pe temeiul faptului – disimulat de partizanii jargonului „în scopuri demagogice” – că „limba ca atare, prin generalitatea și obiectivitatea ei, neagă deja omul întreg, subiectul vorbitor individual de fiecare dată implicat: prețul care trebuie plătit limbii este înainte de orice chiar ființa determinată a indivizilor” (p. 49). *Je est un autre...* În schimb, „autenticii” ar vrea să credem că „atunci când cineva vorbește”, atunci când cineva se *exprimă*, „aceasta trebuie să fie deja... un semn al adevărului – ca și cum oamenii nu ar putea fi mișcați și de neadevăr, ca și cum nu ar putea suferi martiriul și pentru purul nonsens” (pp. 49-50). „E de ajuns să fii credincios – în ce crezi, e indiferent” (p. 54): aceasta ar putea fi lozinca „autenticilor”.

Un al doilea palier al logicii *suplimentului* rezidă în caracterul „ornamental”, *art déco*, al cuvintelor din jargon (e „*ca și cum* limba ar spune mereu «mai mult» decât ceea ce spune în chip efectiv și *ca și cum* acest «plus» ar fi accesibil în mod nemijlocit sentimentului, fără să treacă prin medierea conceptului și a reflecției”, comentează Escoubas – 1989, p. 18). Un al treilea registru „suplimentar” ține de recursul la *arhaisme*, la „anacronismul lingvistic” (iar aici cred că am putea scrie, la fel de bine, „suplementar”, insinuând astfel nu doar un presupus „adaos”, ci și o „structură de supleanță” în raport cu *originea* intruvabilă). Raportarea nostalgică la timpurile de mult apuse, văzute ca „epoci de prezență a sensului” (p. 65), e întărită de o anumită preferință pentru tonul vetust și etimologiile savante. „Acest «mai înalt» care ar fi de gândit și care ar rezista gândirii, jargonul îl desfigurează, comportându-se ca și cum l-ar poseda «de la începutul vremurilor»”, arată Adorno (p. 47). „Autenticii” abuzează de strategia potrivit căreia „cuvântul, regresând la originile sale, se umple de un «plus» de origine și cucerește aparența unei plinitudini de sens fără distanță și fără fisură” (Escoubas, 1989, p. 18). Trebuie spus că de caracterul deopotrivă arhaizant și, așa-zicând, „etimologizant” al discursului lor depinde, în bună măsură, și simulacrul de „aură” al cuvintelor-vedetă utilizate de „autentici”.

Însă ultimul și cel mai important „supliment” care girează funcționarea jargonului poate fi considerat însuși *omul*: omul „interpelat fără încetare în «universalitatea» sa”, „supliment al tuturor suplimentelor, cimentul mascând toate diviziunile, dar și toate medierile”, cel în numele căruia „jargonul propune iluzia unei limbi a *unității*, unei limbi a

*totalității*, unei limbi *totale*", după cum remarca aceeași exegetă menționată mai devreme (p. 18). Filosoful german nu rata să scoată în evidență faptul că „gestul lingvistic al umanității universale este în bună înțelegere cu statul totalitar” (p. 86). Ultimul moment al acestei „logici” pernicioase, momentul *închiderii*, al „completitudinii”, reprezintă paradoxul unui discurs care pretinde să surprindă *singularitatea* umană menținându-se în permanență la un nivel de comunicabilitate *universală* – sacrificând, practic, individ(ual)ul, cu aerul de a-l prezerva. Adepții jargonului, afirmă Adorno, „se complac în disprețul pentru psihologie, fără totuși a sacrifica universalității transcendente, precum Kant, pretinsul sprijin pe omul individual; ei încasează, așa-zicând, profitul ambelor” (p. 92).

Pesimismul dizolvant al gânditorului de la Frankfurt răzbate în chip dureros din fiecare pagină, din fiecare invectivă cu sau fără adresă precisă, ca un urlet continuu, disperat, exasperat, mut, incontestabil și *autentic*. De pildă, atunci când analizează cuvântul-vedetă „întâlnire”, comentând cu sarcasm: „Într-o societate în care este practic un accident că oamenii ajung să se cunoască unii cu alții – ceea ce se numea odinioară viață e din ce în ce mai restrâns și acolo unde persistă, e considerat drept ceva pur și simplu de tolerat –, într-o asemenea societate nu mai există întâlniri precum cea a lui Keller, ci doar *rendez-vous*-uri prin telefon. Dar tocmai din acest motiv «întâlnirea» este ridicată în slăvi” (pp. 94-95). La fel ar sta lucrurile și cu „dialogul”: dintr-un simplu „mijloc de a te lămuri în legătură cu ceva”, dialogul devine pentru „autentici” un „scop în sine”, prin întreținerea sugestiei că există ceva ce însoțește și susține orice conversație, un misterios „surplus”, un tainic impuls care ne face să credem că de fiecare dată când doi oameni încep să discute, „ceva esențial deja se petrece” (p. 95).

Nu am, în fond, nimic de obiectat la această analiză critică pe care Adorno o consacră „jargonului autenticității”. Mi-aș dori să constituie un avertisment pentru cei care cred că pot fi „ei înșiși” fără un antrenament spiritual corespunzător, ca și pentru cei care își etalează „autenticitatea” ca pe o proprietate indiscutabilă, un câștig obținut o dată pentru totdeauna, și nu doar o eternă perspectivă – sau „o scăpare de moment”, așa cum sugeram la început. Mă tem însă că un discurs precum cel

adornian nu poate schimba nimic, nu poate impulsiona și nici nu poate descuraja pe cel aflat „în căutarea autenticității”. Mă tem că orice limbă filosofică devine *imediat* un jargon – fie pentru că ne-a sedus, paralizându-ne vigilența critică și făcându-ne să o imităm, fie pentru că nu ne-a sedus, și atunci ne grăbim să o denunțăm: „jargonul” este mereu limba *celuilalt*. Mă tem, așadar, că limba pe care ne vorbește Adorno este ea însăși un jargon în care nu poate locui, de fapt, decât autorul ei – *eventual* autorul ei –, dar care permite facil mimarea și impostura. Mă tem, în egală măsură, de autenticitatea contestării inautenticilor și de inautenticitatea contestării „autenticilor”, mă tem că, la limită, nu e nicio diferență, mă tem să descopăr încă un avatar al mincinosului rostind „adevărul” despre obiceiurile sale.

Probabil că fondul avertismentului lansat de filosoful de la Frankfurt este următorul: revolta împotriva surogatelor vieții este, inevitabil, un surogat de revoltă, așa cum reacția împotriva nivelării și standardizării vieții este ea însăși o reacție standard, îngăduită, ba chiar prevăzută de Sistem, o „supapă” necesară funcționării acestuia pe mai departe. Dar propriul său denunț al standardizării reacției la standardizare nu e la rândul lui unul standardizat? Limba în care se denunță jargonul nu e ea însăși un alt jargon (și încă unul foarte poetic, de o muzicalitate aparte)? Și așa mai departe.

Iată cât de monotană riscă să ne apară, privită „de sus”, toată această repetiție a contestărilor și reafirmărilor în egală măsură *auto-contradictorii*, înjghebând „istoria filosofiei”.

(Dar încă se scriu versuri, aproape mecanic, niciodată întâmplător; iar oamenii vor căuta mereu să se exprime, dacă le *dai* timp să se privească în oglindă.)

\*\*\*

Problematica „stării de excepție” a devenit astăzi un reper important în circuitul ideilor filosofice în primul rând grație studiilor lui G. Agamben, filosof contemporan puternic influențat de Foucault și mai cu seamă de reflecțiile acestuia cu privire la paradigma *biopolitică* a societății moderne.

Există destule expresii încetățenite în limbajul curent și folosite într-o totală ignoranță cu privire la semnificația lor autentică sau, mai rău, înțelese complet eronat („iubire platonice”, de pildă); un exemplu cum nu se poate mai nimerit este și aceasta, auzită atât de frecvent: „Excepția confirmă regula”.

Întrebând pe acela care tocmai a folosit-o ce înțelege de fapt printr-un astfel de curios paradox, vehiculat cu nonșalanță, îndrăznesc să cred că șansele de a primi un răspuns lămuritor vor fi destul de mici. Poate că aceia dotați cu *esprit de finesse* vor improviza o explicație ce trimite la caracterul fatalmente provizoriu sau imperfect al tuturor normelor care ne ordonează existența și cunoașterea; orice universalizare admite un „rest”, vor spune aceia familiarizați cu un principiu exacerbat de incompletitudine, și tocmai „restul” e acela care devine o condiție *sine qua non* pentru a putea vorbi de o „lege” sau de o regulă mai mult sau mai puțin formală.

O interpretare satisfăcătoare solicită însă un anumit demers „arheologic”. Un punct de plecare nimerit îl poate constitui, în acest caz, etimologia: aceasta ne scoate în evidență faptul că a fi *ex-ceptat* nu înseamnă pur și simplu a fi exclus, ci implică o modalitate de „a fi prins în afară” (vezi Agamben, 2006a, p. 21). Starea de excepție este în fond, ca pură exterioritate, recuperabilă de către Sistem, este *dialectizabilă*, constituind chiar limita acestuia, necesară pentru de-limitare, adică pentru configurarea propriului câmp de aplicații sau sfere de influență. Pe scurt, exterioritate a sistemului, cu un genitiv dublu, subiectiv și obiectiv.

Agamben ne reamintește mult discutata definiție a lui Carl Schmitt, potrivit căreia puterea suverană este puterea de „a decide asupra stării de excepție”. (Oarecum similar, Eco – 1982, p. 18 – definea domeniul *semiosis*-ului ca „tot ceea ce poate fi folosit pentru a minți”; aceleași lucruri pot fi folosite și pentru a spune „adevărul”, reciproca nefiind însă întru totul valabilă.)

Ce vrea să însemne însă așa ceva? Pentru a încarna cu adevărat principiul dreptului și originea constituției, un veritabil *archê* metafizic, suveranul trebuie conceput ca sustrăgându-se, în condiții *exceptionale*, ordinii pe care el însuși o instituie, o fondează. Starea sa de excepție nu este o pură exterioritate nonasignabilă ci, din contră, situarea lui în raport cu sistemul este decisă tocmai de condiția de *suveran*: el trebuie să se

situeze în afara sferei pe care se presupune că o centrează (iată aporetica „structurii”, exhibată pe vremuri într-un faimos text derridian), fiind astfel cel care păstrează *dreptul* de a hotărî încălcarea ordinii de drept, de vreme ce este și inițiatorul, și garantul ei ultim. Straniu paradox.

Dar nu este totul. Starea de excepție reprezentată de puterea suverană constituie doar unul dintre polii paradigmei biopolitice, arată Agamben. Această putere deplină are nevoie să se actualizeze, să se exercite asupra cuiva, pentru a deveni efectivă; cu alte cuvinte, are nevoie de un „obiect”. La celălalt capăt, îl găsim astfel pe *homo sacer*, abandonatul, depozitarul „vieții nude”, lipsite de valoare, acea viață care poate fi oricând curmată, dar care nu poate fi *sacri-ficată* (vezi Agamben, 2006a, p. 72). Pentru că starea de excepție a lui *homo sacer* este în fapt rezultatul unei duble excluderi: atât din sfera juridică (este scos „în afara legii”, fără a mai putea face obiectul vreunei condamnări, dar și fără a mai putea profita de protecția oferită de lege), cât și din sfera religioasă (poate fi ucis de oricine, dar nu poate fi *sacri-ficat* în cadrul unui ritual). Suveranul este acela în fața căruia oricine este un potențial *homo sacer*; în schimb, *homo sacer* este acela în fața căruia oricine este un potențial suveran, arată filosoful italian. Sunt cei doi poli care definesc și configurează spațiul biopolitic, acel spațiu în care a apărut și s-a consolidat însăși paradigma modernității.

Aici se găsește de fapt înscrisă marea provocare a acestei lecturi: pentru că s-ar părea, urmându-l pe Agamben (2006; 2008), că *homo sacer* nu este nicidecum o figură mitologică demult dispărută, ci o posibilitate continuă a sistemelor democratice moderne. Filosoful italian merge de altfel până la afirmația tranșantă potrivit căreia nucleul biopoliticii moderne este *lagărul de concentrare*, spațiul dezumanizant în care s-a concretizat, într-o măsură greu de imaginat, strategia reducerii unor ființe umane la statutul de viață *nudă*, lipsită de orice valoare și semnificație. În aceeași ordine, s-ar părea că totalitarismul, adică dominația *totală* exercitată asupra indivizilor, continuă să stea la pândă în spatele celor mai nobile declarații umaniste.

Să ne gândim la un stat ca SUA, unde respectarea drepturilor și a libertăților umane s-ar părea că este sacră. E totuși de ajuns să se creeze anumite condiții *excepționale*, precum mult dezbătutul *war against terror*,



pentru ca toate aceste drepturi și libertăți să fie momentan suspendate, și oricare cetățean să devină un potențial *homo sacer*.

Lecția dură este că suveranitatea politică va reclama întotdeauna antipodul vieții nude. Așa cum remarcă mai demult Weber (1919), cu referire la omul politic, atunci când folosești puterea și violența ca mijloace, trebuie să fii conștient că ai făcut un pact necurat ce poate genera cele mai rele consecințe, plecând de la cele mai frumoase intenții. „Împărăția Mea nu e din lumea aceasta”, continuă să răsună avertismentul evanghelic, făcând să pălească orice paradis artificial.

## 12. Grijă de sine și problema „exegezei de sine” în creștinism. Întruchipare: sursele creștine ale problematicei autenticității

În prima parte a acestei secțiuni finale aș dori să revin cu noi precizări asupra unui element abordat anterior: problema *exegezei de sine* în creștinism și cotitura pe care o angajează acest aspect de importanță crucială în istoria „preocupării de sine”. Mă voi sprijini, cu precădere, pe un excelent studiu a lui F. Gros, „Le souci de soi chez Michel Foucault” (2005), text care clarifică anumite aspecte decisive din *Hermeneutica subiectului* prin apel la cursul din 1980 *Despre guvernarea celor vii*, curs consacrat practicilor creștine ale mărturisirii. Cu această ocazie, voi face și o recapitulare sumară a coordonatelor „grijii de sine” la Foucault, adăugând câteva elemente noi, pornind de la explicațiile lui F. Gros. Voi încheia printr-un text posedând un caracter întrucâtva aparte, un text consacrat conjuncției dintre Alteritate și „întruchipare”, cu scopul de a indica cel puțin câteva linii de interpretare a problematicei moderne a autenticității plecând de la un fundament creștin.

Mai întâi, se cuvine evidențiat faptul că însuși titlul cursului din 1982, *Hermeneutica subiectului*, riscă să ne inducă în eroare, în condițiile în care Foucault obișnuia să folosească termenul de *hermeneutică* pentru a desemna „o atitudine subiectivă specific creștină”: *exegeza de sine*, „descifrarea meticuloasă, analitică, a stărilor de conștiință ale cuiva, lectura urmelor dorinței în propriile gânduri etc.” (Gros, 2005, p. 697). În realitate, cursul din 1982 nu urmărește să continue analiza tehnicilor creștine ale spovedaniei și mărturisirii, începută în 1980, ci, din contră, să prezinte o alternativă la procesul de subiectivare creștin, prin evocarea „exercițiilor spirituale” în contextul filosofiei antice. Trebuie, de asemenea, reamintit că „subiectul” care constituie materia și totodată

*scopul* exercițiilor spirituale, în cadrul culturii elenistice și romane a sinelui, nu mai este subiectul *epistemic* denunțat în *Cuvintele și lucrurile*, ci un subiect *acțional*, „sinele etic” ce se poate elabora, transforma și auto-modela prin intermediul unor practici sau exerciții adecvate. Cât privește ilustra tradiție filosofică ce postulează o „structură subiectivă” originară și esențială (sufletul ca subiect al anamnezei la Platon, *res cogitans* la Descartes, „funcția transcendentă” a Eului la Kant sau conștiința ca „donatoare de sens” la Husserl), vehementa ei contestare de către Foucault, în descendența unui Nietzsche sau Heidegger, este și în acest curs la fel de conturată ca în lucrările anterioare. Reluând formula propusă de Fr. Gros, vom afirma că filosoful francez ajunge să se refere, prin termenul de „subiectivitate”, „nu la o substanță, nici la o determinație transcendentă, ci la o reflexivitate pe care aproape am putea-o numi practică: un mod de a te raporta la tine însuși cu scopul de a te construi, de a te elabora pe tine însuși” (p. 698). Acesta este, în fond, „sinele” ca *subiect* al „îngrijirii de sine”.

Gros recunoaște aici fidelitatea cel puțin parțială a lui Foucault față de „lecția lui Pierre Hadot”, potrivit căruia filosofia antică se cuvine înțeleasă mai puțin ca „elaborarea unui sistem al cunoașterii” și mai mult ca o „artă de a trăi”: mai exact, ca propunerea unor „moduri de viață” sau „scheme de existență” alternative, toate solicitând însă practica unor exerciții spirituale bine definite. Mai departe, Foucault va insista totuși mult mai mult pe exercițiile de „autosubiectivare” și „fortificare etică a sinelui”, marginalizându-le pe cele care vizau „disoluția subiectului într-o totalitate cosmică” (în timp ce Hadot sublinia insistent faptul că exercițiile „concentrării” și cele ale „vederii de sus” mergeau mână în mână în concepția filosofilor greci). De asemenea, în timp ce Hadot era interesat de continuitățile și filiațiile atestabile în practica exercițiilor spirituale la nivelul filosofiei antice și în creștinism, Foucault tinde să scoată în evidență o radicală *ruptură* între „modurile de subiectivare” antice și acela creștin, disociind apoi „modelul elenistic” atât de cel creștin, cât și de cel socratico-platonician al „cunoașterii de sine”.

Pentru a înțelege în mod corespunzător miza analizei întreprinse de Foucault, Gros reamintește câteva distincții conceptuale de importanță decisivă. Prima și cea mai importantă implică autonomizarea

*cunoașterii de sine* în raport cu *grija de sine*, traducându-se într-o opoziție constitutivă pentru modernitate și totodată pentru modul în care sunt percepute astăzi rosturile unui demers filosofic: aceea dintre „teorie” și „practică”. Foucault remarcă, în acest context, faptul că semnificația originară a dictonului *gnôthi seauton* era, mai degrabă, „de ordinul unui apel la vigilență și atenție”, decât al unui apel la „introspecție” și „interpretare” a *sinelui* (înțeles ca o „natură secretă” a ființei umane). Cel mai interesant moment în istoria „preocupării de sine” i se pare gânditorului francez a fi acela elenistic și roman, iar aceasta tocmai pentru că filosofi ca Epictet, Epicur, Seneca sau Marcus Aurelius „de-intelectualizează” în asemenea măsură *grija de sine*, încât aceasta nu se mai dizolvă în „*theôria* pură”.

Care ar fi atunci – evocându-le pentru ultima oară, în sistematizarea propusă de Fr. Gros – coordonatele „griji de sine” la nivelul culturii elenistice și romane din primele secole ale erei noastre, precum și „modul de subiectivare” ce ar corespunde acestor coordonate?

(1) Mai întâi, s-ar părea că „grija de sine constituie un subiect de *concentrare* mai degrabă decât unul de meditație” (Gros, 2005, p. 700). Știm, desigur, că atât concentrarea, cât și meditația reprezintă laturi ale practicilor spirituale, de unde rezultă că această afirmație a lui Gros se cuvine înțeleasă strict contextual. În fond, exegetul lui Foucault urmărește să ne amintească faptul că exercițiile spirituale în contextul filosofiei elenistice și romane nu vizau o *obiectivare* a sinelui prin mecanismele introspecției – mecanisme ce presupun o scindare sau dedublare lăuntrică indispensabilă pentru a deveni propriul meu obiect de studiu și analiză –, ci, mai degrabă, „o intensificare a *prezenței la sine*” prin atenție și supraveghere continuă a propriilor înclinații și reacții. Altfel spus, cultura sinelui s-ar supune unui principiu de „radicală imanență”, concentrarea *atletică* de care vorbește Foucault urmărind tocmai deprinderea unei vigilențe sporite sinonime cu deplina luciditate sau „prezență la sine”. Această formă fundamentală de *atenție* nu e însă menită a descifra „adevăratele” motive ale Eului, ci, așa cum subliniam și în secțiunea precedentă, scopul ei este „încorporarea” unui discurs adevărat, adică a anumitor principii de viață asumate anterior.

(2) De aici decurge că, servindu-se de tehnicile concentrării „atletice”, grija de sine „constituie un subiect *puternic (sujet fort)*” (p. 701). Această *fortificare* sufletească la care accede subiectul griii de sine nu e văzută

doar ca cel mai eficace mijloc de a rezista nenorocirilor pe care ți le poate rezerva viața, ci și ca un mod de a fi stăpân pe tine însuși în orice împrejurare, ba chiar de a găsi în propriul sine o sursă stabilă de bucurie sau delectare.

Vorbind în acest mod despre „concentrarea athletică” și „fortificarea etică” a subiectului, se poate crea impresia greșită că ni s-ar sugera un soi de antrenament menit să ne transforme în niște indivizi „solitari”, „autosuficienți”, „narcisiști”, „indiferenți” față de lume și semenii. E adevărat că lectura pe care Foucault o dă temei antice a preocupării de sine a fost adesea acuzată de anacronism și înțeleasă ca apărarea unei „moralități pur individualiste, fără nicio preocupare pentru relațiile sociale sau politice”. Iată de ce Gros se simte mai întâi dator să precizeze că lectura grijii de sine nu este decât interpretarea unei scheme etice generale și nu pledoaria pentru vreo „moralitate particulară” (ceea ce rămâne totuși discutabil), subliniind apoi că un aspect esențial în grija de sine e tocmai modul în care aceasta se exercită într-un „vast cadru comunal și instituțional”, constituind un veritabil „motor pentru acțiunea politică” (p. 701).

(3) Am avertizat în mai multe rânduri că grija de sine nu poate fi concepută ca o „activitate solitară”. Seneca, de pildă, afirma la un moment dat în chip tranșant că „nimeni nu poate fi fericit dacă este atent numai la sine, dacă întoarce totul în propriul său folos: se cuvine să trăiești pentru altul, dacă vrei să trăiești pentru tine” (*Epistole către Lucilius*, V, Scrisoarea a XLVIII-a). Grija de sine implică grija de ceilalți, ea îl presupune de la bun început pe *celălalt*, în dubla ipostază de *maestru* spiritual (de vreme ce avem întotdeauna nevoie ca *altcineva* să ne ajute, să ne învețe *cum* să avem grijă de noi înșine, să ne călăuzească pașii pe acest drum anevoios al conversiei sufletești) și de *partener* în practici spirituale „eminamente sociale” („dialoguri, corespondențe, predarea și învățarea în școli, formarea individuală etc.”). Putem de aceea afirma că grija de sine nu constituie doar o intensificare a „prezenței la sine”, ci și a relațiilor *sociale*.

(4) În aceeași ordine de idei, grija de sine poate conduce și la o intensificare a activității *politice*, mai degrabă decât la lipsa de angajare. (Unul dintre principiile noii „arte de a trăi” pe care Foucault o extrăgea din *Anti-Oedip* s-ar putea dovedi aici relevant: „Nu folosi gândirea pentru a întemeia o practică politică în Adevăr; nici acțiunea politică pentru a



discredita, ca simplă speculație, o linie de gândire. Folosește practica politică în calitate de intensificator al gândirii și folosește analiza ca pe un multiplicator al formelor și domeniilor de intervenție ale acțiunii politice” – Foucault, 2000, p. XIV.) Trebuie să remarcăm un element semnificativ: e adevărat că „antrenamentul” pe care îl implică această grijă se soldează cu instituirea unei „anumite distanțe între subiect și lume”; însă o atare distanță se dovedește „constitutivă pentru acțiune” (Gros, 2005, p. 702). Ar fi vorba de o distanțare ce permite subiectului să nu se lase stăpânit de impulsuri primare sau doborât de panică și suferință, adică o doză de detașare datorită căreia subiectul „fortificat” nu își pierde cumpătul în situații extreme și nu reacționează precipitat, înainte de a proba concordanța dintre ceea ce intenționează să înfăptuiască și principiile de viață asumate.

Gros evocă, în acest context, un faimos episod din *Discursurile* lui Epictet (I, 11), episod asupra căruia se oprește și Foucault (2004, pp. 194-195): povestea unui tată care, întorcându-se acasă și găsindu-și fiica extrem de bolnavă, fuge, deznădăjduit, lăsându-și familia de izbeliște. Tocmai pentru că nu s-a îngrijit de sine la timp, tatăl e copleșit de disperare și își abandonează responsabilitățile, arată Epictet. În schimb, un antrenament spiritual corespunzător i-ar fi permis acestuia să nu fie doborât de suferință și să evalueze cu luciditate tot ce stă în puterea lui să facă într-o asemenea împrejurare, tot ce *se așteaptă* de la el în calitate sa de *pater familias*. Departate de a fi sinonimă cu insensibilitatea sau indiferența, distanțarea pe care o recomandă în orice situație filosoful stoic pare să fie un principiu necesar pentru a spori *eficiența* acțiunii morale și/sau după caz politice. (Probabil că exact în acest sens trebuie înțeleasă și „detașarea” care se recomandă în zilele noastre personalului medical în raporturile cu pacienții: un grad ridicat de implicare afectivă și de empatie s-ar putea nu doar să producă severe traume sufletești celor care și-au asumat sarcina îngrijirii bolnavilor, ci chiar să se dovedească o piedică serioasă în găsirea promptă a unei căi optime de intervenție medicală.)

Aș mai adăuga aici o singură precizare: nici *praemeditatio malorum* și nici meditația asupra morții nu sunt menite, în viziunea filosofilor antici, să paralizeze acțiunea socială sau să descurajeze implicarea activă în proiecte politice, ci sunt exerciții prin care subiectul dobândește o *luciditate*

superioară în deciziile pe care le ia și în acțiunile pe care le întreprinde. (Amintesc că „a învăța să mori” echivala cu un mod de viață marcat de înțelegerea plenară a faptului că moartea poate surveni în orice moment, ceea ce transforma *iminența* morții într-un criteriu etic și selectiv pentru acțiunile noastre individuale, ca și într-un imbold de a-ți *armoniza* existența prin asimilarea unor principii directoare.)

(5) Deplina *concordanță* sau armonie între „acte” și „vorbe” constituie o altă dimensiune esențială a grijii de sine. Foucault insistă asupra faptului că această preocupare centrală nu presupune niciun moment recursul la introspecție, adică încercarea de a descifra „secretele” sinelui; întregul efort vizează doar anularea oricărui decalaj sau inadvertențe între conduita personală și „regulile” de viață adoptate. Permanenta raportare la sine, condiție indispensabilă pentru o duce o viață filosofică, nu antrenează astfel privirea unui „hermeneut suspicios”, nici pe cea a unui „judecător”, ci, mai degrabă, pe cea a unui fel de *administrator* sau *supraveghetor* al propriei existențe (*contrôleur de travaux veillant*), asigurându-se că nu există diferențe între „ceea ce spun că trebuie făcut” și „ceea ce realmente fac” (Gros, 2005, p. 703). În acest sens trebuie apreciată, potrivit lui Foucault, semnificația unor exerciții spirituale care altfel ar părea să solicite un travaliu introspectiv, precum examenul de conștiință sau construirea unei „memorii” și fortificarea sufletească prin citirea și scrierea de *hypomnêmata*. Gros subliniază, în acest context, faptul că adevărata semnificație a sintagmei foucauldienne de „estetică a existenței” nu rezidă în „exaltarea dandismului”, ci chiar în acest efort de a instaura perfecta *armonie* între *logoi* și *erga*, între principiile acțiunii și propriul comportament, cu ajutorul unei game largi de tehnici spirituale.

Ne-am putea însă întreba: prin neglijarea oricărei preocupări introspective în favoarea unui mod de viață care să oglindească perfect principiile călăuzitoare la care am aderat, nu este oare asimilabil dezi-deratul antic al grijii de sine unei etici a *datoriei* în accepție kantiană, o etică ce refuză dimensiunii psihologice (la Kant, „patologice”) a subiectului orice relevanță pentru sfera motivației morale?

Înțeleasă ca o armonie deplină între principii și fapte, așa-numita „estetică a existenței” nu ar putea totuși echivala cu un mod de viață kantian, pentru simplul motiv că practicarea „tehnicilor sinelui” nu se

reduce la respectarea unor datorii morale, ci vizează transformarea personalității și astfel construirea unui „sine” armonios. Așa cum am avertizat în atâtea rânduri, grija de sine nu se rezumă la o formă de consecvență morală în conduită (consecvență probată, eventual, prin testul imperativului categoric), ci stipulează veritabila *conversione* sufletească, adică transfigurarea personalității prin intermediul exercițiilor spirituale și astfel *salvarea* filosofică a subiectului; o miză care, să recunoaștem, este mai ambițioasă chiar și decât acea modelare a caracterului prin „stabilizarea” înclinațiilor bune, efort temerar pe care îl pretinde de la noi etica *virtuții*.

Asemenea precizări cu privire la semnificația noțiunii de „estetică a existenței” în contextul unei „culturi a sinelui” readuc în prim-plan îndemnul provocator pe care ni-l adresează Foucault: acela de a sesiza în ce mod, cu ce implicații de ordin cultural și spiritual, „cunoașterea de sine” ajunge să se opună „grijii de sine”. Ajuns în acest punct, Gros nu mai face referire la „momentul cartezian”, ci la modul de subiectivare *alternativ* grijii de sine în accepție antică (preponderent stoică), un mod elaborat odată cu dezvoltarea practicilor creștine ale penitenței și confesiunii: „subiectivare prin cunoașterea de sine, prin interminabila lectură și verbalizare a dorințelor” (p. 704). Această nouă dimensiune pe care ar aduce-o creștinismul în practica exercițiilor spirituale fusese analizată de Foucault în cursul din 1980 *Despre guvernarea celor vii*. Ea presupune că armonia sau concordanța pe care o implică *exegeza de sine* nu se mai realizează *între ceea ce spun și ceea ce fac*, ci *între ceea ce sunt și ceea ce cred că sunt*.

Pe aceste baze, Gros sugerează și o posibilă distincție conceptuală: aceea dintre „subiectul etic” al culturii antice a sinelui și „subiectul moral” pe care îl presupune practicarea introspecției, un subiect scindat, divizat (*coupé*). Formulând problema în termeni dialectici, vom spune că nu doar „dedublarea” este condiția subiectului „moral”, ci chiar *înstrăinarea de sine*, o anumită lacună constitutivă ce plasează subiectul în orizontul nelămurit al unei indispensabile „recunoașteri”. „Subiectul moral e separat de sine însuși printr-un secret și constrâns la o sarcină indefinită, în chip necesar interminabilă, de a se constitui pe sine ca obiectul unei cunoașteri obsesive și totodată inaccesibile” (p. 705). (Se pot interpreta în acest sens multe dintre afirmațiile părinților creștini în legătură cu

practica spovedaniei; voi cita, spre exemplificare, un sfat al marelui duhovnic Arsenie Papacioc: „spovedania nu se termină niciodată și va trebui să fii atent peste tot. Este o mare greșeală să nu fii «înregistrat» în tot ce faci” – vezi Stancu, 2007, p. 233.) În schimb, subiectul „etic” nu ar fi unul scindat, ci unul pur și simplu „decalat”, separat de sine (adică de punctul final al dezvoltării sale spirituale) doar prin distanța ce ne separă de o operă pe care o avem de îndeplinit: în acest caz, însăși opera vieții (*œuvre de vie*) sau viața ca o operă.

Gros merge mai departe, afirmând că opoziția dintre subiectul *moral* și subiectul sau sinele *etic* poate fi înțeleasă și ca opoziția dintre două interogații fundamentale: „Cine ești?” și „Ce faci cu viața ta?”. „Pentru Foucault, întrebarea «Cine sunt?» nu e o întrebare grecească, ci una creștină” (Gros, 2005, p. 705). În concepția gânditorului francez, nici chiar *cunoașterea de sine* pe care o stipulează socratismul nu avea un caracter introspectiv și nu presupunea un „secret” al Eului. În timp ce întrebarea „Ce faci cu viața ta?” capătă semnificație într-un „proiect localizat de eliberare (*libération*)”, caracteristic pentru spiritul filosofiei grecești, „Cine sunt?” ar reprezenta o interogație emergentă din practicile creștine ale direcției de conștiință, ansamblu de practici dezvoltate în primele mănăstiri creștine („ascultările”), având ca obiectiv *supunerea* necondiționată a discipolului, deplina obediență în raport cu Celălalt, personificat de părintele spiritual.

Cum e totuși posibil ca o întrebare la care ești solicitat să răspunzi luând propriul *sine* ca punct de plecare să determine aservirea ta, „predarea” ta în mâinile unui „director de conștiință”? Răspunsul e că rețeaua complexă în care este integrată o asemenea interogație te obligă să te *mărturisești* în fața Celuilalt; fără această *mediere*, descoperirea și exprimarea „adevărului despre sine” e socotită a fi imposibilă. În viziunea lui Foucault, întreaga problematică a căutării de sine ca o căutare a acelei „identități singulare” ce ne-ar defini și ne-ar fixa ființa lăuntrică, veritabilă, „autentică” etc., toată strategia descoperirii „secretelor uitate” care ne constituie în chip real, în fine, complexa tehnică a verbalizării, a mărturisirii adevărului *personal* (găsindu-și originea în primele practici monahale creștine și continuându-se astăzi în tehnicile *psihanalitice*), toate acestea reprezintă cheia pentru a înțelege „forma specifică a tendinței de supunere caracteristică subiectului modern occidental” (p. 706).



Departe de a constitui momentul eliberării de toate „alienările” care au ocultat și deformat presupusa natură primară a subiectului, de toate reprimările și „refulările” anterioare, *confesiunea* ar constitui de fapt „momentul celei mai mari supunerii față de celălalt”, iar formularea întrebării „Cine sunt?”, însăși „maniera noastră de a ne supune”.

Aș remarca aici, din nou, eco-ul unei profunde reflecții nietzscheene : „După câte se pare, lucrul esențial «din cer precum și pe pământ» este, s-o spunem încă o dată, *supunerea* îndelungată, într-o *unică* direcție (...) să recunoaștem totuși că prin aceasta au fost totodată zdrobite, înăbușite și alterate valori de vigoare și spiritualitate de neînlocuit” (Nietzsche, 1992, § 187, pp. 94-95). Privilegierea, de către Foucault, a *preocupării de sine* în concepție antică în detrimentul *exegezei de sine* de proveniență creștină pare să degaje o aversiune similară cu cea resimțită de Nietzsche față de *dialectica* hegeliană, considerată a fi „*modul de gândire al sclavului*” (vezi Deleuze, 2005, p. 14). Deleuze a arătat, într-o faimoasă monografie, că întreaga filosofie nietzscheană poate fi citită ca o rezistență la dialectică: „supraomul e îndreptat împotriva concepției dialectice asupra omului, iar transvaluația, împotriva dialecticii luării în posesie și a suprimării alienării” (p. 13). Ne amintim de paginile canonice din *Fenomenologia spiritului* despre „Independența și dependența conștiinței-de-sine” („Conștiința de sine este *în* și *pentru* sine atunci când și prin aceea că ea este *în* și *pentru* sine pentru o altă conștiință-de-sine, adică ea este doar ca ceva recunoscut” – Hegel, 1995, p. 112). La Hegel, raportul cu celălalt este de la bun început circumscris în sfera *luptei pentru recunoaștere*, „aspectul dialectic celebru al relației stăpân-sclav” decurgând din faptul că „puterea este concepută, în cadrul ei, nu ca o voință de putere, ci ca reprezentare a puterii, ca reprezentare a superiorității, ca recunoaștere de către «unul» a superiorității «celuilalt»” (Deleuze, 2005, pp. 14-15). Iar în condițiile în care „ceea ce ni se prezintă ca fiind stăpânul” nu este decât „ideea despre stăpân pe care și-o face sclavul”, „totul e pregătit pentru o scamatorie eminamente dialectică: introducându-se sclavul în stăpân, se observă că adevărul stăpânului este în sclav. În realitate, totul se petrece între sclavi, fie ei învingători sau învinși” (pp. 94-95).

Cum se explică, aşadar, „strania fatalitate” ce face ca întrebarea „Cine sunt?” să marcheze *dependența* noastră de Celălalt, odată cu



promisiunea unei întoarceri (mijlocite) la sine? Trebuie să înțelegem, arată Gros, faptul că „Cine sunt?” nu e întrebarea primordială, ci numai *ecoul* interogației pe care Celălalt ți-o adresează inițial: „Cine ești?”, „Da, cine ești *cu adevărat*?”. Tocmai șocul provocat de o atare interogație neliniștitoare, iscând în noi bănuiala potrivit căreia „conștiința mea nemijlocită și naivă nu coincide cu ceea ce sunt eu *cu adevărat*” (suspiciunea că nu sunt *conștient* de adevărata mea natură), reprezintă modul prin care Celălalt mi se prezintă ca *indispensabil* pentru descoperirea ființei mele veritabile. „Îmbolnăvind-mă” de secretul unui Eu neștiut, orientându-mi căutarea de sine, forțându-mă să dau seamă de mine însumi în fața lui și transformându-mă într-un subiect „scindat” lăuntric, Celălalt mă ia în stăpânire: „Cu cât mă caut mai mult, cu atât mai mult ascult de Celălalt” (Gros, 2005, p. 706). Foucault ar contrasta această strategie cu „efectul eliberator” provocat de tipul de întrebare pe care Socrate i-o adresa lui Calicles sau Alcibiade: „Ce faci de fapt cu viața ta?”, întrebare ce nu ar deschide între mine și propriul meu *sine* „distanța unui secret”, ci doar pe aceea a „unei neîncheiate opere a vieții”, pe care sunt somat s-o duc la bun sfârșit.

E drept că analiza pe care tocmai am încercat s-o rezum poate să trezească anumite îndoieli justificate. Îngroșând diferențele dintre practica exercițiilor spirituale în filosofia antică și în creștinism nu se pierde oare din vedere importante filiații și elemente comune? În fond, chiar și relația cu maestrul, semnificând nevoia de *călăuzire* spirituală în procesul automodelării, nu reprezintă în mod evident o descoperire creștină (deși poate fi adevărat că *funcția* maestrului comportă anumite modificări semnificative în creștinism), raportarea la Celălalt fiind recunoscută de Foucault drept o coordonată esențială a grijii de sine în accepție antică. Mai mult decât atât, ne amintim că în școlile de filosofie la care se referă în chip preponderent gânditorul francez, *tăcerea* și *ascultarea* erau considerate a fi modurile autentice ale raportării față de maestru, cel puțin pentru o bună parte a itinerariului spiritual. Să admitem însă faptul că, în asceza filosofică, relația cu maestrul nu implică supunerea *totală* a propriei voințe, anihilarea ei, ci o formă de *parrhêsia* concretizată în practica dialogului liber. Să admitem apoi, ca diferență notabilă, faptul că filosoful antic nu juca rolul unui *duhovnic* creștin (un intermediar al

Divinității, căruia îi mărturisești păcatele pentru a dobândi iertarea); confidențele personale pe care le făceai filosofului aveau doar rolul de a-l ajuta pe acesta să-ți indice „terapia” adecvată, precum și de a verifica gradul în care ai transpus în propria viață învățăturile sale.

În altă ordine de idei, chiar dacă vom rămâne la convingerea că Foucault exagerează în formularea tezelor sale – fiind parcă obsedat să scoată permanent în evidență diferențe și discontinuități operând în medii ce se înfățișează la prima vedere drept „omogene” –, cred că ideile directoare ale analizei sale pot fi acceptate în formulări ceva mai moderate. Putem, desigur, înțelege miza *existențială* pe care o comportă lectura tranșantă propusă de gânditorul francez: reasezată în rând cu alte practici ale grijii de sine, „cunoașterea de sine” nu ar mai coincide cu o formă fundamentală de *introspecție*, funcția examenului de conștiință reducându-se la verificarea coerenței dintre principii și fapte. Supoziția centrală ar fi că, pentru a dobândi acea *seninătate* la care aspiră orice ființă umană – pentru a te elibera de dorințe și temeri în fond nejustificate –, *nu este nevoie de introspecție*, adică nu este necesar să te întrebi cine ești *cu adevărat*, solicitând astfel „medierea” Celuilalt pentru a afla propriul tău „secret” și instituind o scindare lăuntrică între tine și „sinele” tău tainic; ai nevoie doar de *atenție* în practicarea exercițiilor spirituale.

E totuși posibil să îți modelezi viața în conformitate cu anumite principii fără să sondezi în *profundimile* sinelui, întrebându-te „cine ești *cu adevărat*”? E posibilă chiar și o formă minimală de control și stăpânire de sine în absența unei inevitabile *dedublări*, scindări interioare? („În realitate și din fire orice om e o unitate – spune un personaj al lui Huxley; dar tu ai transformat în mod artificial unitatea asta într-o trinitate. Un om inteligent și doi imbecili, iată ce ai făcut din tine. Un admirabil mânuitor de idei, asociat cu un individ care, în ceea ce privește cunoașterea de sine și percepția, e un întârziat mintal; și perechea asta s-a asociat cu un trup nătâng care habar n-are de tot ceea ce face și simte, care nu se pricepe la nimic, care nu știe nici cum să se folosească de el însuși, nici de cele ce se află în preajma lui. Doi imbecili și un intelectual. Omul e însă o democrație, unde domnește majoritatea. Trebuie să iei măsuri cu privire la această majoritate.” – Huxley, 1974, p. 27)

Chiar dacă grija de sine ni s-ar părea impracticabilă în forma exactă înfățișată de Foucault, va trebui să recunoaștem meritele analizei sale

măcar prin prisma concluziei pe care aceasta o angajează cu privire la *cultura modernă*. Putem astfel considera că o disociere categorică a „griji de sine” de „cunoașterea de sine” e imposibil de operat în spațiul filosofiei antice și cu atât mai mult în context socratic; există însă motive puternice pentru a vedea în această scindare un diagnostic corect al modernității. La fel, chiar dacă vom considera că răspunsul la întrebarea „Cum să trăiesc?” e condiționat la origini de răspunsul la întrebarea „Cine sunt?”, important e să înțelegem faptul că Foucault atrage atenția asupra unei *rupturi* simptomatice pentru epoca modernă, când introspecția pierde orice forță de *transformare* a personalității și desăvârșire morală, ca, de altfel, și miza ei de ordin *spiritual*.

Pentru a încheia caracterizarea griji de sine în interpretare foucauldiană, să remarcăm modul în care preocupările teoretice ale gânditorului francez din ultimii ani de viață se integrează firesc în ansamblul operei sale: „încă o dată Foucault are în vizor științele umane” (Gros, 2005, p. 707), legătura esențială dintre „imperativul ascultării” și „obiectivarea subiectului”, evaluată de data aceasta în cadrul oferit de practicile creștine ale confesiunii. E adevărat că, în context creștin, obiectivarea se face prin intermediul unei „verbalizări active”, ținând de specificul spovedaniei; însă această practică ar deschide, potrivit gânditorului francez, calea spre o obiectivare „venită direct de la Celălalt”, sinonimă cu acea alocare a unei identități și „normalizare” pe baza tehnicilor disciplinare, asupra căreia am insistat în secțiunea precedentă. Psihologia sau psihanaliza se dovedesc neputincioase în fața strategiilor biopolitice de „regularizare a existenței” (atunci când nu sunt chiar produsul acestora, așa cum avertizam anterior). Motivul pentru o atare situație e că „ceea ce ne încarcerează nu este o identitate abstractă, fixată în studii statistice de către științele umane, în detrimentul unei identități concrete și personale pe care doar o analiză privată ar fi capabilă să o scoată la iveală”; „mai degrabă, însăși problema unei identități este cea care ne fixează de la început într-un dispozitiv de obediență”, așa cum însăși întrebarea „Cine sunt?” atestă fixația noastră asupra „unui adevăr singular care nu a existat niciodată decât în promisiunea Celuilalt” (p. 707).

O ultimă dimensiune a opoziției dintre subiectivarea antică și cea creștină, subliniată în cursul din 1980 dar atestată și în cel din 1982,

angajează „orizontul de abnegație, sacrificiu și renunțare la sine” în care s-ar desfășura practicile creștine ale mărturisirii. Cunoașterea de sine, adică obiectivarea subiectului într-un discurs care să dea seamă de „adevăratul” sine, de identitatea singulară a acestuia, nu ar constitui în realitate un scop autarhic, ci doar un pas intermediar, un moment necesar pe drumul *renunțării la sine*. Există o legătură indisolubilă între exigența adresată subiectului de a se constitui ca obiect al cunoașterii și cea reclamând renunțarea la sine și „moartea” subiectivității sublimite: „cu cât caut mai mult să mă cunosc pe mine însumi, cu atât exist mai puțin pentru mine însumi” (p. 708). La acest nivel, Foucault ar fi înclinat să pună în opoziție *grija* (antică) de sine și *renunțarea* (creștină) la sine, conchide Gros.

S-ar impune totuși o determinare mai precisă a sensului renunțării la sine în ascetismul creștin. Pe de-o parte, ne amintim modul în care Hadot insista asupra semnificației exercițiilor spirituale în filosofia greacă și latină ca fiind sinonimă tocmai cu o suprimare a individualității și o accedere în registrul Rațiunii universale. Pe de altă parte, se poate susține, cu bune temeiuri, că asceza creștină implică într-adevăr o renunțare la *individualitate* – aceasta fiind motivația generală a luptei cu patimile, una mai aspră decât în orice școală de filosofie antică – dar nu și o renunțare la *personalitate*. Creștinismul comportă în chip esențial o dimensiune personală, *chipul* fiecărei persoane umane – sinonim cu o perspectivă unică, singulară, asupra Divinului – fiind de neșters prin „îndumnezeirea” firii umane. Iau drept mărturie câteva afirmații dintr-un text aparținând arhimandritului Sofronie; nu e însă mai puțin adevărat că afirmații similare pot fi întâlnite în întreaga literatură creștină, mai cu seamă în cea de factură ortodoxă. „Persoana... e singulară și unică” (Sofronie, 2007, p. 56); „El ne-a creat pentru a fi uniți cu Ființa Sa Dumnezeuiască, fără a distruge caracterul nostru personal” (p. 158); „Deși în realizarea ei ultimă rugăciunea în Numele lui Isus unește pe deplin omul cu Hristos, ipostasa umană nu se șterge, nu se pierde în Ființa Dumnezeuiască precum o picătură de apă în ocean... Pentru creștini, Ființa, Adevărul, Viața nu sunt un «ce», ci un «cine». Unde nu există o formă personală de existență, nu există nicio formă vie” (pp. 162-163).



S-ar părea, în concluzie, că „postmodernitatea” atestă o semnificativă oscilație între modalități sensibil diferite de raportare la problema *sinelui* și de asumare a unei „identități personale”:

1) Pe de-o parte, climatul sociocultural „expresivist” în care trăim (și ale cărui surse ar trebui plasate, conform interpretării lui Ch. Taylor, în Romantismul german) favorizează încă raportarea la „sine” ca la un *secret* al ființei umane, ca la o origine inaccesibilă în chip nemijlocit, atestând maniera fiecăruia de a „realiza” umanitatea. Modelul de subiectivare corespunzător în acest caz solicită „exegeza de sine” ca metodă indispensabilă pentru a descoperi adevărul despre noi înșine și a scoate la iveală resorturile tainice ale fiecăruia dintre noi, o atare practică a introspecției, originată în exercițiul creștin al confesiunii și prelungită astăzi în procedurile psihanalizei, presupunând cu necesitate medierea Celuilalt, fie el duhovnic sau terapeut, într-un proces în fond interminabil de regăsire a „adevăratei” naturi umane.

2) Pe de altă parte, se atestă provocarea de a dezvolta, pe urmele unor gânditori precum Foucault, o „cultură a sinelui” cu rădăcini profunde în filosofia elenistică și romană, angajând o raportare la „sine” nu ca la un „secret” original, ci, mai degrabă, ca la un stadiu *final* sau o operă de înfăptuit, față de care omul „așa cum este”, needucat, neantrenat filosofic prin practica exercițiilor spirituale, s-ar afla în „decalaj”. Din această perspectivă, metoda recomandată presupune punerea între paranteze a „interiorității” și concentrarea pe actul de a „încorpora” un discurs de adevăr, pe efortul de a-ți transforma radical viața și felul de a fi în conformitate cu un model asumat plenar, „sinele” devenind un nume ce atestă o existență împlinită, armonioasă, altfel spus, reușita celui care a știut să se îngrijească de „sufletul” său (ar decurge de aici că nu oricine ajunge să posede un „sine”, adică să își aparțină cu adevărat).

3) În fine, timpul nostru se vede marcat de o atracție resimțită din ce în ce mai acut pentru disoluția „budistă” a oricărui concept ferm de „identitate personală”. Aceasta revine la a spune că, în fond, „sinele” *nu există* și că Eul e doar „cuierul pe care stau agățate costumele diferitelor roluri”, pentru a mai apela o dată la sugestiva metaforă a lui Goffman. Un astfel de montaj se poate dovedi, cel puțin la prima vedere, eliberator, în sensul în care ne antrenează în jocul liber al proliferării „voioase” de personaje, al construcției de identități multiple și polimorfe, al unei



anumite „schizoidii” ce înlocuiește idealul autenticității cu unul al creativității, al (re)inventării permanente de sine. Să adăugăm că o atare viziune asumă realitatea primară a dorinței în raport cu „subiecții” ei, acordându-se cu o concepție despre dorință nu în termeni de *lipsă*, ci ca producție de *real* (iar nu de simple conținuturi fantasmatiche): „Dacă dorința produce ceva, ea produce real. Dacă dorința e producătoare, ea nu poate să fie producătoare decât în realitate, și de realitate... Dorinței nu-i lipsește nimic, nu este lipsită de obiect. Mai curând, subiectul este cel de care duce lipsă dorința, sau dorința este lipsită de subiect fix; nu există subiect fix decât prin reprimare... Nu dorința se sprijină pe nevoi, ci dimpotrivă, nevoile sunt cele care derivă din dorință: sunt contra-produse în realul pe care-l produce dorința” (Deleuze și Guattari, 2008, pp. 36-37).

Dar fie că avem capacitatea de a ne construi propria poveste ca pe un roman-fluviu cu  $n$  personaje sau doar ca pe o narațiune într-un singur registru, la persoana I, cred că o anumită persistență a modelului *personalist* creștin continuă să ne marcheze identitățile „fracturate” chiar și în contextul secularizat al modernității „târzii”. Îmi propun să discut în continuare despre aceste aspecte, ca o provizorie încheiere a parcursului nostru.

\*\*\*

Chiar și cei mai impetuoși, mai verbali, mai copii dintre noi (adică aceia care tind să ocupe tot spațiul disponibil, pentru a evoca o formulă penetrantă aparținând lui Simone Weil), chiar și cei mai puțin smeriți dintre noi, mai trufași, suntem, la ocazii, cutremurați de o bănuială înfricoșată: la drept vorbind, de ce *eu*? De ce să cred că am într-adevăr ceva de spus, câtă vreme știu că există în jur alții mai buni, mai știutori, mai inteligenți decât mine, pe care nu e greu să-i remarc (în acele rare momente când uit să-i privesc de sus)? De ce să dau glas unei singure idei, oricărei idei, când am certitudinea că altcineva a formulat-o deja mai bine, a pătruns-o mai adânc, a trăit-o mai din plin?

De fapt, de ce să mă opresc doar aici? Ce rost mai are să spun ceva, orice, să jenez cu prezența mea nesocotită pe ceilalți? Să le fac

concurență, în orice fel, chiar și involuntar? De ce să le repir oxigenul? De ce să fie irosite resursele împrăștiate ale planetei pe făptura mea inutilă? (Exercițiu de kenoză à la Simone Weil: „A vedea un peisaj așa cum e atunci când nu sunt de față... Când mă aflu undeva, tulbur liniștea cerului și a pământului cu respirația și bătăile inimii mele” – 2003, p. 81.)

Un filosof analitic precum J. Rachels considera că argumentul decisiv împotriva egoismului normativ este încapsulat de următoarea interogație: ce te face pe tine așa de *special*, atât de valoros și deosebit în raport cu toți ceilalți oameni, încât să fie legitim ca interesele tale să primeze mereu în raport cu interesele celorlalți? (vezi Rachels, 2000, p. 87). De fapt, continua Rachels, tocmai absența unor diferențe cu adevărat semnificative în privința nevoilor și dorințelor oricărei ființe umane constituie *temeiul* pentru care trebuie să îți pese de interesele celorlalți în aceeași măsură în care îți pasă de propriile tale interese și aspirații (sau, în termenii minimalistului Ogien (2007), să acorzi o „considerație egală” vocii și revendicărilor fiecărei persoane). Nu e oare acesta momentul unei veritabile „conversii” morale, momentul în care conștientizezi că ai obligații față de ceilalți tocmai pentru că ceilalți sunt, în fond, la fel ca tine, sunt *semenii* tăi?

Sunt încredințat că *solidaritatea* umană astfel indusă și susținută e cât se poate de lăudabilă. Chiar și pentru un gânditor antiesențialist și atât de atent la diferențe cum este Rorty, sarcina morală directoare o constituie lărgirea lui „noi” până la înglobarea celor care, până mai ieri, nu erau decât „ei” – vezi Rorty, 1998, p. 299. (Narațiunile cu caracter „strict” literar sau etnografic, descriind suferințele și umilințele unor semenii îndepărtați, vor fi contribuit la realizarea acestui deziderat într-o măsură mult mai mare decât teoriile etice ale modernității, adăuga filosoful pragmatist.) Îndrăznesc totuși să afirm (și cred că Rorty ar fi fost de acord, câtă vreme distinge clar între abordarea universalistă de sorginte kantiană și sensibilitatea la cruzime, suferință și intoleranță, sensibilitate caracteristică ironistului liberal) că dezideratul solidarității umane, așa cum este înțeles de obicei, nu comportă numai o „bază” fragilă, ci una profund *incorectă*, în măsura în care presupune o operație de *nivelare* a indivizilor.

Însă „incorectă” în raport cu ce? (Aici mă despart de Rorty, de credința sau năzuința lui potrivit căreia gândirea „emancipată” ar putea lăsa pentru totdeauna în urmă discuțiile pe tema „întemeierii”.) Să vedem. Este, cu siguranță, în folosul societății ca indivizii să creadă că toți suntem la fel și din acest motiv să existe solidaritate umană și întrajutorare. Pe bună dreptate s-a spus, de pildă, că mila pe care ți-o trezește suferința aproapelui decurge dintr-un soi de identificare imaginară cu acesta: simți că același lucru, într-o situație similară, te-ar face și pe tine să suferi la fel de mult, recunoști astfel înrudirea de natură dintre tine și seamănul tău. (Unii autori continuă prin a afirma că mila e direct proporțională cu capacitatea noastră de recunoaștere în celălalt, acesta fiind și motivul pentru care ne este milă într-o măsură mult mai mare de persoanele bune, de vreme ce toți ne considerăm în sinea noastră niște oameni buni.)

Problema cu acest tip de fundament al solidarității cred că este următoarea: de la plasarea cât se poate de legitimă a tuturor ființelor umane în aceeași situație ontologică primară se alunecă extrem de ușor la ștergerea diferențelor notabile dintre noi. Iar dacă vom gândi astfel, o *singură* viață nu va mai valora atât de mult, sacrificiul unora ni se va părea aproape firesc, iar reducerea la tăcere a altora nu ni se va mai părea atât de gravă. Dacă oricum suntem cu toții la fel, ce mai contează, la o adică, o singură viață, o singură fericire, o singură voce? Contează interesele grupului, ale neamului, ale speciei (interese care se identifică întotdeauna, în mod suspect, cu interesele celor care dețin puterea). O asemenea concepție conferă o dimensiune „naturală” (se înțelege, în condiții speciale) atât sacrificiului de sine, renunțării la fericirea personală sau chiar la propria viață de dragul celorlalți, cât și sacrificării altora, persoane sau grupuri minoritare, cu condiția ca acest sacrificiu să servească intereselor majorității, ale grupului, ale „umanității” etc. Iată cum „supererogația” și utilitarismul pot să revendice un suport psihologic comun.

Cred că o asemenea mentalitate gregară este pe bună dreptate contestabilă de pe pozițiile unei „etici a responsabilității față de alteritate”, adică ale eticii „postmoderne” (vezi White, 1990). Este însă important să înțelegem că însăși tradiția creștină se opune categoric „spiritului de

turmă". În fond, moștenirea creștină la care se referă și Rorty (2006, p. 371) nu este doar cea a Rațiunii universale ca „surogat secular pentru divin”, Rațiune ipostaziată în persoana fiecărei ființe umane; ea este, în aceeași măsură, și cea a *unicității* „chipului” hărăzit și a *singularității* „chemării” pe care Dumnezeu o adresează fiecărei persoane.

Povestea ta este unică și așteaptă să fie spusă, te așteaptă să o trăiești. Expresia gândurilor tale este și ea unică și irepetabilă. (Și ce sunt gândurile în absența *unei* expresii? Mai puțin decât nimic, mai puțin decât nimicul.) Credința creștină presupune să prețuiești fiecare fir de iarbă al creației, dar să te preocupe mai întâi de toate propria mântuire. Numai că drumul acesta conduce de la frica de Domnul și dorința de a dobândi viața veșnică, la iubirea necondiționată pentru aproapele tău atât de *îndepărtat*. Este un drum al iubirii, al iubirii care „nu poate fi poruncită”, însă e sădită în inima ta, și poate rodi atunci când e cultivată.

Aceasta e raportarea *dreaptă* la „aproape”, nota S. Weil (2003, p. 180): „A fi mereu gata să admiți că un altul e altceva decât ceea ce citești în el când se află de față (ori te gândești la el). Sau, mai degrabă, a citi în el că e în mod sigur altceva, poate cu totul altceva decât ceea ce tu citești. Fiecare ființă strigă în tăcere pentru a fi citită altcumva”.

Suntem frații tăi, ne unește aceeași chemare superioară, dar dincolo de această structură „formală”, fiecare e chemat să-și găsească drumul în felul său, adică, în limbaj tradițional, să-și actualizeze *propria* „asemănare”. Fiecare om e o perspectivă unică și irepetabilă *a* dumnezeirii, o perspectivă unică și irepetabilă *asupra* dumnezeirii. Desigur că drumurile noastre, „asemănările” noastre *cu Celălalt* se pot asemana *între ele*, desigur că putem decela unele tipare, anumite categorii; la limită însă, relația, în insondabila ei profunzime, comportă numai doi termeni, doi parteneri. Este vorba despre o relație eminentemente *personală*, între o persoană umană și un Dumnezeu personal. O relație de-a lungul căreia înveți să citești chipul Celuilalt pe orice chip, o relație în care, pe măsură ce îi recunoști pe toți ca fiind frații tăi, devii *un străin pentru tine însuși*. Așa cum spunea atât de frumos aceeași S. Weil, „a iubi un străin ca pe tine însuși presupune, în contrapartidă, a te iubi pe tine însuși ca pe un străin” (p. 102).

Iată de ce consider că recunoașterea Diferenței, iar nu a presupusei Identități esențiale a tuturor oamenilor, ne poate responsabiliza mai



plenu. Stranietatea recunoscută a celuilalt eliberează în mine angoasa propriei mele stranietăți. Mă simt locuit de o viață străină și integratoare, conțin ceea ce mă conține. Transcendența celuilalt pe orizontală reconduce la transcendența Celuilalt pe verticală, deci la transcendență pur și simplu. Și atunci, avem șansa să înțelegem „vorba ciudată a lui Augustin: e în noi ceva mai adânc decât noi înșine” (C. Noica, 1990, p. 5).

E adevărat că arhimandritul Sofronie, de pildă, enunță la un moment dat, răsplat, faptul ca iubirea de Dumnezeu pe care ascetul o experiază merge „până la ura de sine” (2004, p. 240). Fără îndoială că această afirmație radicală se sprijină pe anumite versete evanghelice (cum ar fi *Luc.*, 14, 26 sau *Ioan*, 12, 25). Dar asemenea referințe nu dizolvă neli-niștitoarea ei stranietate, ba chiar impresia de tensiune, de inadvertență cu ceea ce știm a fi porunca centrală a Evangheliilor (*Mat.*, 22, 37-40): iubește-l pe Dumnezeu și iubește-l pe aproapele tău *ca pe tine însuși*. O astfel de iubire nemărginită izvorăște din înțelegerea faptului că atât tu, cât și aproapele tău sunteți creați după chipul și întru asemănarea lui Dumnezeu. Iar atunci, cum să te *urăști* pe tine însuși?

Desigur că aici nu este nicio contradicție. Mai mult, înțelegerea corectă a afirmației lui Sofronie cred că ne oferă o necesară completare la teza *unicității* „chipului” hărăzit. Același scriitor creștin ne aduce aminte că libertatea este darul cel mai de preț hărăzit omului. Însă libertatea mea e „neantul” meu, este spațiul creat prin retragerea lui Dumnezeu, cum ar spune Simone Weil. Ascetul care experiază taina iubirii veșnice, a pogorării luminii necreate în inima sa, nu ar mai vrea să fie privat pe veci de această lumină. El ajunge astfel să „urască” distanțarea sa de Dumnezeu și tot ceea ce o perpetuează; el ajunge să se urască pe „sine”, adică să regrete tot ceea ce îl trage înapoi, în această lume, interpunându-se între el și Divinitate. În niciun caz însă ascetul nu-și va urî condiția de creatură după „chipul” Divinității, condiție în absența căreia nu ar fi cu puțință comuniunea. Ascetul încearcă să fie „una cu Dumnezeu”, și tocmai în contextul acestui efort survine, s-ar părea, o taină minunată. În loc să conducă la o ștergere a personalității, la o des-figurare a „individualității” sale, așa cum se tem uneori *teoreticienii* fenomenului mistic, efortul ascetului conturează o asemănare eminamente *personală* cu divinitatea. De aici cred că decurge un adevăr formidabil: *este cu*



*adevărat original abia cel care nu își propune să fie original.* Reușește să reveleze „chipul” său *unic* și nepieritor, „asemănarea” sa *originală* cu Dumnezeu (încă o dată, „originalul” și „originarul” își dezvăluie indistincția liminală), tocmai acela care lasă în urmă orice asemenea ambiții personale. Nu acela care se străduiește, mânat de egotism, de o importanță exagerată acordată propriei persoane, să fie original cu tot dinadinsul, ci, din contră, acela care se smerește cel mai mult, acela a cărui curățenie sufletească anihilează impulsurile demonice ale orgoliului, ale slavei deșarte. Doar mărturia celui din urmă va fi *autentică*.

*„Cine ține la sufletul lui îl va pierde, iar cine-și pierde sufletul lui pentru Mine îl va găsi” (Mat., 10, 39).*

Sofronie poate afirma atunci categoric: „individul și persoana sunt cei doi poli opuși ai ființei umane. Unul exprimă punctul extrem la care ajunge diviziunea (...); celălalt se referă la «chipul lui Dumnezeu», după care a fost creat Adam, în sânul căruia se concentrează potențial întreaga umanitate” (2004, p. 121). În lumina acestor precizări, cred că începem să înțelegem și de ce isihastul, chiar dacă e retras în pustie, trăiește la o intensitate mai mare decât toți ceilalți oameni suferințele lumii: „fiindcă le trăiește având conștiința creștină a caracterului unic și a valorii veșnice a fiecărei persoane umane” (p. 249).

În dialectica speculativă, „absolutul celuilalt e, cu necesitate, același” (împrumut o formulă aparținând lui J. Derrida, 1998, p. 126); din punctul de vedere al misticii „postmoderne”, nu ai niciodată acces la „adevărul” tău, ci numai la adevărul celuilalt. Adevărul e întotdeauna *al Celuilalt*, sau nu e deloc. Voi evoca un ultim gând răscolitor al lui S. Weil (2003, p. 113): „Crima reală nu e perceptibilă. Nevinovatul care suferă știe adevărul despre călăul lui, călăul nu știe acest adevăr. Răul pe care nevinovatul îl resimte înăuntrul lui se află în călău, dar acolo nu e un rău resimțit. Nevinovatul poate cunoaște răul doar ca suferință. Ceea ce criminalul nu poate simți e crima însăși. Ceea ce nevinovatul nu poate simți e nevinovăția. Nevinovatul e cel care poate simți infernul”.

etică „postmodernă”? Mistică „postmodernă”? Dar ce e „postmodern” și ce e „inactual” în toată această discuție? E greu de formulat un răspuns lipsit de echivoc, în primul rând din cauza acestei marote a

„postmodernului”, a „inflației” de postmodernisme autoproclamate, între care devine dificil să reperezi chiar și vagi asemănări de familie.

E limpede că, din multe puncte de vedere, considerațiile de mai sus par desuete în ochii „emancipaților”. Pentru unii, orice referință religioasă e semnul unui spirit învechit, încorsetat de tradiție, lipsit de acel curaj care îți permite să te confrunți cu realitatea nudă a existenței umane, în contingența ei radicală. Alții merg mai departe și afirmă că orice tentativă de a impune o finalitate vieților noastre e abuzivă: conștientizând „ușurătatea” ființei și „jocul de zaruri” care ne descrie existența efemeră, nu ne vom mai încăpățâna să vedem în toate acestea un rost. Cei mai subtili se pretind a fi gânditorii „postmetafizici”, cei pentru care orice interogație cu privire la *bazele* moralei, la *temeiul* moralității, e depășită, e inactuală, semnalând o conștiință încremenită în trecut, într-o vârstă „metafizică” a umanității. „Postmodern” ar fi atunci să afirmi: nu știu și nu vreau să știu *de ce* pot fi moral, care e *temeiul* moralității; această cale nu a dus până acum nicăieri, alimentând doar certuri nesfârșite și neimplicând nicio *transformare* a vieții morale. Vreau doar să știu cum putem deveni *mai* morali, adică mai solidari, mai înțelegători, mai atenți la nevoile altora; vreau doar să știu cum poate fi „maximizată” moralitatea.

O asemenea abordare neopragmatistă nu e însă adecvată „condiției postmoderne”, cel puțin în accepția pe care a evidențiat-o Lyotard (2003). Dincolo de naivitatea oricărei „depășiri” (fatalmente metafizice) a metafizicii, se poate reproșa o aplicare abuzivă a criteriului performativității într-o sferă (cea a vieții morale) ce rezistă unei asemenea înglobări. Oricum, chiar dacă ne-am rezuma la o dezbatere cu privire la „maximizarea” moralității, nu putem ocoli întrebarea de gradul doi, meta-interogația: în fond, de ce ne pasă de așa ceva? De ce ne preocupă sporirea moralității în registrul relațiilor interpersonale? Orice răspuns imaginabil va angaja, în mod inerent, o „metafizică a moravurilor”. Vom discuta din nou despre *temeiuri*, chiar dacă voalat, indirect, aluziv; vom face metafizică „fără haine de gală”, vorbind despre natura umană sau despre natura legăturii sociale. Și chiar dacă ne vom dispensa de vocabularul tradițional, de un întreg eșafodaj conceptual, îi vom păstra „sintaxa”.

Se poate însă considera că postmodernitatea semnifică tocmai o sensibilitate exacerbată pentru diferențe și că, în acest sens, o etică întemeiată pe recunoașterea înfiorată, religioasă, a Diferenței se plasează în mod indubitabil pe un făgaș postmodern.

Trebuie spus că o „etică a responsabilității față de alteritate” rezonază și cu acea schimbare de perspectivă asupra limbajului care este simptomatică pentru modernitatea „târzie”. Nemaiputând fi considerat terenul propice pentru utopia consensului rațional, discursul uman este „spart”, pulverizat într-o infinitate de discursuri singulare, eterogene. Și totuși, între aceste voci singulare se înfiripă și se mențin, aproape miraculos, anumite punți de legătură, oricât de fragile ar fi acestea. E nevoie măcar de *doi* pentru a juca orice joc de limbaj. La egală distanță de ficțiunea limbajului comun și de cea a idiomului privat, discursul e privit mai degrabă ca o rețea în continuă expansiune (www), excluzând atât consensul deplin, cât și radicala neînțelegere. Mereu înțelegi ceva, *altceva*. Discursul e o mare fugă, un neîntrerupt du-te-vino al semnificanților, un mediu instabil și volatil în care „se” creează permanent noi legături de sens pe ruinele celor vechi. Iată de ce, plasând toate jocurile de limbaj sub semnul unei „agonistici generale” (așa cum procedează, atât de heraclitean, Lyotard), ești nevoit să accepți că, în fond, *nu discutăm unii cu alții pentru a ne înțelege, ci pentru că așa ne vin idei noi*.

Ce aștepti de la celălalt atunci când vorbești? Speri să-l seduci, să-l convingi, să-l învingi? Să-l iriți? Să-l emoționezi? Să-i dai de gândit? Sau nu vrei *decât* să fii înțeles?...

De fapt, înțelegerea *celuilalt* nu reprezintă, la limită, decât un fericit „accident” în comunicare, un eveniment rar și surprinzător, depinzând de anumite afinități, de eventuale experiențe sau trăiri similare pe care *se întâmplă* să le ateste partenerii de dialog, sau cel care vorbește cu cel care doar îl ascultă. Raritatea acestor momente când se găsesc întruite condițiile unei înțelegeri autentice nu ne reduce însă la tăcere. Rareori nedumerirea crescândă a celuilalt ne împiedică să vorbim mai departe, foarte rar tăcerea lui ne va face să șovăim, să ne bâlbăim, să devenim nesiguri pe noi. În fond, împărtășim cu toții același secret. Continuăm să vorbim, chiar dacă am aflat demult, parcă dintotdeauna, acest lucru tulburător pe care evităm să-l mărturisim, înfiorați de atâta singurătate.

Continuăm să vorbim, chiar dacă ne înțelegem atât de rar, asumându-ne posibilitatea ca vorbele noastre să trezească în celălalt, în cel mai bun caz, reacții bizare și gânduri neprevăzute, acceptând, cu alte cuvinte, efectele oblice și adesea „per-verse” ale comunicării. Continuăm să vorbim – la fel cum continuăm să citim ce scriu alții, ca și cum vorbirea însăși nu ar fi altceva decât o scriitură volatilă și aproape indescifrabilă. *Aproape*. Continuăm să vorbim, ispitind necunoscutul *din* noi, fiindcă numai șansa firavă a acestui *schimb* de efecte poate face „vorbirea” să vorbească în continuare.

Și așa ne vin idei noi. Mergem mai departe.

# Bibliografie

- ADORNO, Th., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973; *Jargon de l'authenticité: De l'idéologie allemande*, trad. E. Escoubas, Paris: Ed. Payot, 1989.
- AGAMBEN, G., *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, trad. Al. Cistelean, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2006.
- AGAMBEN, G., *Ce rămâne din Auschwitz. Arhiva și martorul*, trad. Al. Cistelean, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2006.
- AGAMBEN, G., *Starea de excepție. Homo sacer, II, 1*, trad. Al. Cistelean, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2008.
- AL-GEORGE, S., *Comentariu la Bhagavad-gītā*, București: Societatea Informația, 1992.
- AMIR, L., „Philosophical Practice: A Method and Three Cases”, în *Practical Philosophy*, vol. 6.1 (pp. 36-41), 2003.
- ANSCOMBE, G.E.M., „Modern Moral Philosophy”, în *Philosophy* 33, Nr. 124 (January 1958), disponibil la: <http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/mmp.html>.
- ARENDT, H., *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, trad. M. Ziegler, Paris: Ed. Payot & Rivages, 2002.
- ARISTOTE, *La métaphysique*, vol. I și II, trad. și comentariu J. Tricot, Paris: Vrin, 1953.
- ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris: Vrin, 2007.
- ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, trad. S. Petecel, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988.
- ARISTOTEL, *Protrepticul*, trad. B. Mincă și C. Partenie, București: Ed. Humanitas, 2005.
- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, coll. «Quadrige», 2004.
- AUBENQUE, P., *Problema ființei la Aristotel*, trad. D. Gheorghe, București: Ed. Teora, 1998.
- BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris: Ed. Hachette, 2000.
- BAUMAN, Z., *Etica postmodernă*, trad. D. Lică, Timișoara: Ed. Amarcord, 2000.



- BLANCHOT, M., „Logos și Thanatos”, trad. A. Ledeanu, în *Secolul XX*, nr. 325-327, 1988.
- BORELLA, J., *Penser l'analogie*, Genève: Ed. Ad Solem, 2000.
- CAMUS, A., *Fața și reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara*, trad. I. Mavrodin, M. Simion, M. Morariu, București: Ed. RAO, 1994.
- COMTE-SPONVILLE, A., *Petit traité des grandes vertus*, Paris: Ed. du Seuil, coll. «Points», 2001.
- COTTINGHAM, J., „Partiality and the Virtues”, în R. CRISP (ed.), *How should one live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, USA, 1998.
- DAVIDSON, A., „Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy”, *Introducere la P. Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trad. M. Chase, Oxford UK și Cambridge USA: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Capitalism și schizofrenie (I): Anti-Oedip*, trad. B. Ghiu, Pitești: Ed. Paralela 45, 2008.
- DELEUZE, G., *Nietzsche și filosofia*, trad. B. Ghiu, București: Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005.
- DE LIBERA, A., *Gândirea Evului Mediu*, trad. M. Zgărdău și I. Zgărdău, Timișoara: Ed. Amarcord, 2000.
- DERRIDA, J. / CAPUTO, J.D., *Deconstruction in a Nutshell*, New York: Fordham University Press, 1997.
- DERRIDA, J., DUFOURMANTELLE, A., *De l'hospitalité*, Paris: Ed. Calmann-Lévy, 1997.
- DERRIDA, J., „Economimesis”, în *Mimesis. Des articulations* (vol. col.), Paris: Ed. Flammarion, 1975.
- DERRIDA, J., „Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison”, în *La religion* (Séminaire de Capri sous la direction de J. Derrida et G. Vattimo), Paris: Ed. du Seuil, 1996.
- DERRIDA, J., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris: Ed. Galilée, 2005.
- DERRIDA, J., „Violență și metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Lévinas”, în *Scriptura și diferența*, trad. B. Ghiu și D. Țepeneag, București: Ed. Univers, 1998.
- DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C.I. Balmuș, Iași: Ed. Polirom, 1997.
- ECO, U., „Anti-Porfiriu”, în G. Vattimo și P.A. Rovatti (ed.), *Gândirea slabă*, trad. Șt. Mincu, Constanța: Ed. Pontica, 1998.
- ECO, U., *Tratat de semiotică generală*, trad. A. Giurescu și C. Radu, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982.
- EMINESCU, M., *Scrisoarea I*, în *Poezii*, vol. III, București: Ed. Minerva, 1982.
- EPICTET, *Manualul*, trad. D. Burtea, București: Ed. Minerva, 1977.
- ESCOUBAS, E., „Le polemos Adorno-Heidegger”, *Prefață la Th. Adorno, Jargon de l'authenticité: De l'idéologie allemande*, Paris: Ed. Payot, 1989.

- FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Vrin, 1936.
- FLORIAN, M., *Misticism și credință*, București: Ed. Minerva, 1993.
- FLYNN, Th., „Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nr. 5-6 (pp. 609-622), 2005.
- FOUCAULT, M., *Cuvintele și lucrurile*, trad. B. Ghiu și M. Vasilescu, București: Ed. Univers, 1996.
- FOUCAULT, M., „Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs”, trad. E. Cioc, reprodus în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, Cluj: Ed. Casa Cărții de Știință, 2001.
- FOUCAULT, M., *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, trad. B. Ghiu, Iași: Ed. Polirom, 2004.
- FOUCAULT, M., „L'écriture de soi”, în *Corps écrit*, nr. 5 (pp. 3-23), 1983.
- FOUCAULT, M., *Le souci de soi (Histoire de la sexualité, vol. III)*, Paris: Ed. Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, M., „Nietzsche, genealogia, istoria”, trad. B. Ghiu, reprodus în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, Cluj: Ed. Casa Cărții de Știință, 2001.
- FOUCAULT, M., *Prefață la G. Deleuze și F. Guattari, Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trad. R. Hurley, M. Seem și H.R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- GADAMER, H.-G., *Adevăr și metodă*, trad. G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn și C. Petcana, București: Ed. Teora, 2001.
- GILLESPIE, M.A., „Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism”, în *Political Theory*, vol. 28, nr. 2 (pp. 140-166), 2000.
- GILSON, Ét., *Filosofia în Evul Mediu: De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, trad. I. Stănescu, București: Ed. Humanitas, 1995.
- GIRARD, R., *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, trad. M. Runcan, București: Ed. Nemira, 1999.
- GORGLIAS, *Fragmente*, trad. A. Piatkowski, M. Nasta și M. Tecușan, în *Filosofia greacă până la Platon. Vol. II. Partea a 2-a*, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1984.
- GROS, F., „Le souci de soi chez Michel Foucault”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nr. 5-6 (pp. 697-708), 2005.
- HADOT, P., *Ce este filosofia antică?*, trad. G. Bondor și C. Tipuriță, Iași: Ed. Polirom, 1997.
- HADOT, P., „*Epistrophè et metanoia* dans l'histoire de la philosophie”, în *Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie*, vol. XII (pp. 31-36), Amsterdam: North Holland Publishing Company și Louvain: E. Nauwelaerts, 1953.
- HADOT, P., *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trad. M. Chase, Oxford UK și Cambridge USA: Blackwell Publishers Ltd., 1995.

- HADOT, P., „Refléxions sur la notion de «culture de soi»”, în *Michel Foucault philosophe* (Rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988), Paris: Ed. du Seuil, 1989.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. V. Bogdan, București: Ed. IRI, 1995.
- HEIDEGGER, M., *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, București: Ed. Humanitas, 2003.
- HEIDEGGER, M., „Despre esența și conceptul lui *physis*. Aristotel, *Fizica* B, 1”, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. Th. Kleininger și G. Liiceanu, București: Ed. Politică, 1988.
- HEIDEGGER, M., „Numai un Dumnezeu ne mai poate salva”, interviu din 23 septembrie 1966, publicat în revista *Der Spiegel*, nr. 23 (1976), reprodus în *Filosofie contemporană* (texte alese și adnotate de Al. Boboc și I.N. Roșca), București: Ed. Garamond, 1994.
- HEIDEGGER, M., „Sistemul filosofic și constituirea lui în epoca modernă” (extras din cursul: *Schelling. Tratatul din 1809 despre esența libertății umane*), trad. G. Liiceanu, reprodus ca *Anexă* la F.W.J. Schelling, *Filosofia artei*, trad. R.G. Pârvu, București: Ed. Meridiane, 1992.
- HENRY, M., „Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?”, în *Phénoménologie de la vie I: De la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HUIJER, M., „The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, nr. 2 (pp. 61-85), 1999.
- HUXLEY, A., *Orb prin Gaza*, trad. I. Eliade, București: Ed. Univers, 1974.
- IGNAȚIU de LOYOLA, *Istorisirea Pelerinului. Jurnalul mișcărilor lăuntrice. Exerciții spirituale*, trad. A. Sabău, I. Budău, M. Taloș, Iași: Ed. Polirom, 2007.
- IRWIN, T.H., „The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy”, în R. Crisp (ed.), *How should one live? Essays on the Virtues*, Oxford University Press, USA, 1998.
- JANKÉLÉVITCH, V., *Tratat despre moarte*, trad. I. Gyurcsik și M. Gyurcsik, Timișoara: Ed. Amarcord, 2000.
- JASPERS, K., „Originile filosofiei”, în *Texte filosofice*, trad. G. Purdea, București: Ed. Politică, 1986.
- KANT, I., *Critica facultății de judecare*, trad. V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu, București: Ed. Trei, 1995.
- LAHAV, R., „Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom”, în *Practical Philosophy*, vol. 4.1 (pp. 6-18), 2001.
- LANDSBERG, P.-L., *Eseu despre experiența morții; Problema morală a sinuciderii*, trad. M. Vazaca, București: Ed. Humanitas, 2006.
- LÉVINAS, E., *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, trad. M. Lazurca, Iași: Ed. Polirom, 1999.
- LIPOVETSKY, G., *Amurgul datoriei*, trad. V.-D. Vlădulescu, București: Ed. Babel, 1996.

- LUXON, N., „Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault”, în *Political Theory*, vol. 36, nr. 3 (pp. 377-402), 2008.
- LYOTARD, J.-F., *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, trad. C. Mihali, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2003.
- MACINTYRE, Al., *Tratat de morală: După virtute*, trad. C. Pleșu, București: Ed. Humanitas, 1998.
- MARCUS AURELIUS, *Către sine*, trad. M. Peucescu și D. Burtea, București: Ed. Minerva, 1977.
- MARINOFF, L., *Philosophical Practice*, London: Academic Press, 2002.
- MARINOFF, L., *Înghite Platon, nu Prozac!: aplicarea înțelepciunii eterne la problemele de zi cu zi*, trad. F. Lobonț, București: Ed. Trei, 2009.
- MCEWAN, I., *Amsterdam*, trad. V. Stanciu, Iași: Ed. Polirom, 2001.
- MCGUSHIN, E., „Foucault and the problem of the subject”, în *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, nr. 5-6 (pp. 623-648), 2005.
- MCGUSHIN, E., *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007.
- MONTAIGNE, „Que philosopher, c'est apprendre à mourir”, în *Essais*, cartea I, cap. XX, Paris: Ed. Garnier, 1958.
- NEWMAN, J.H., *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, 1870, disponibil la: <http://www.newmanreader.org/works/grammar/index.html>.
- NIETZSCHE, Fr., *Dincolo de bine și de rău*, trad. F. Grünberg, București: Ed. Humanitas, 1992.
- NIETZSCHE, Fr., *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris: Ed. Flammarion, 1991.
- NIETZSCHE, Fr., *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, trad. L. Miclescu, S. Dănilă, Al. Șahighian, București: Ed. Humanitas, 1994.
- NIETZSCHE, Fr., *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann și R. Hollingdale, New York: Random House (Vintage Books), 1968.
- NOICA, C., *Jurnal filosofic*, București: Ed. Humanitas, 1990.
- NUSSBAUM, M.C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- OGIEN, R., *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris: Ed. Gallimard, 2007.
- ORTEGA Y GASSET, J., „Gândirea și «progresul către sine» la Aristotel”, în *Originea și epilogul filosofiei și alte eseuri filosofice*, trad. S. Mărculescu, București: Ed. Humanitas, 2004.
- PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1986.
- PASCAL, B., *Pensées et opuscules* (éd. Brunschvicg), Paris: Ed. Hachette, f.d.
- PESSOA, F. (Ricardo Reis), *Ode și alte poeme*, trad. D. Flămând, Pitești: Ed. Paralela 45, 2004.
- PESSOA, F. (Bernardo Soares), *Cartea neliniștirii*, trad. D. Flămând, București: Ed. Humanitas Fiction, 2009.



- PLATON, *Apărarea lui Socrate și Alcibiade*, în *Opere I*, trad. F. Băltăceanu și S. Vieru, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1975.
- PLATON, *Phaidon*, în *Opere IV*, trad. P. Creția, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983.
- PLATON, *Republica*, în *Opere V*, trad. A. Cornea, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.
- PLATON, *Parmenide*, ed. bilingvă (trad. S. Vieru), București: Ed. Paideia, 1994.
- PLATON, *Scrisoarea a VII-a*, în *Scrisori. Dialoguri suspecte. Dialoguri apocrife*, trad. Șt. Bezdechi, București: Ed. IRI, 1996.
- PLEȘU, A., *Minima moralia: Elemente pentru o etică a intervalului*, București: Ed. Cartea românească, 1988.
- PLOTIN, *Enneade VI*, ed. bilingvă, București: Ed. IRI, 2007.
- RAABE, P., *Issues in Philosophical Counseling*, London: Greenwood Publishing, 2002.
- RAABE, P., „The Life Examined in Philosophical Counselling”, în *Practical Philosophy*, vol. 5.1 (pp. 20-27), 2002.
- RABBOW, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München: Kösel, 1954.
- RACHELS, J., *Introducere în etică*, trad. D. Angelescu, București: Ed. Punct, 2000.
- RĂDULESCU-MOTRU, C., *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în *Opere alese II*, București: Ed. Academiei Române, 2006.
- RICŒUR, P., „A te înțelege în fața operei”, în *De la text la acțiune: Eseuri de hermeneutică II*, trad. I. Pop, Cluj: Ed. Echinoux, 1999.
- RICŒUR, P., *Despre traducere*, trad. M. Jeanrenaud, Iași: Ed. Polirom, 2005.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1990.
- ROBERTSON, D., „Philosophical and Counter-Philosophical Practice”, în *Practical Philosophy*, vol. 1.3 (pp. 7-11), 1998.
- RORTY, R., *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. C.S. Ștefanov, București: Ed. All Educational, 1998.
- RORTY, R., „Is Philosophy Relevant to Applied Ethics?”, în *Business Ethics Quarterly*, vol. 16, nr. 3, 2006.
- RUYSER, R., *Gnoza de la Princeton. Savanții în căutarea unei religii*, trad. G. Argintescu-Amza, București: Ed. Nemira, 1998.
- SARTRE, J.-P., *Cuvintele*, trad. T. Dumitru, București: Ed. pentru Literatură Universală, 1965.
- SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Ed. Gallimard, Coll. «Folio», 1996.
- SCHELER, M., *Omul resentimentului*, trad. R.G. Pârvu, București: Ed. Humanitas, 2007.
- SENECA, *Epistole către Lucilius*, 2 vol., trad. I. Costa, Iași: Ed. Polirom, 2007 și 2008.



- SENECA, *Scrieri filosofice alese*, trad. P. Bălașa, E. Lazăr, N.M. Năstase, S. Sterescu, București: Ed. Minerva, 1981.
- SOFRONIE, arhimandrit, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, trad. I. Ică, Sibiu: Ed. Deisis, 2007.
- SOFRONIE, arhimandrit, *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul*, trad. I. Ică, Sibiu: Ed. Deisis, 2004.
- STANCU, BENEDICT, ieromonah (ed.), *Spovedania și îndrumarea duhovnicească*, București: Ed. Sophia, 2007.
- STEINER, G., *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, trad. V. Negoită și Șt. Avădanei, București: Ed. Univers, 1983.
- TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Ch., *Etica autenticității*, trad. A. Moldovan, Cluj: Ed. Idea Design & Print, 2006.
- TAYLOR, Ch., *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989.
- VATTIMO, G., „Epoca interpretării”, în R. Rorty și G. Vattimo, *Viitorul religiei: solidaritate, caritate, ironie*, trad. Șt. Mincu, Pitești: Ed. Paralela 45, 2008.
- VEYNE, P., *Au crezut grecii în miturile lor? Eseu despre imaginația constituantă*, trad. B. Ghiu, București: Ed. Univers, 1996.
- VIZUREANU, V., „Le système philosophique à l’aube de la modernité: le cas Descartes”, în *Les actes du colloque international «Systèmes, images, langages»: Bucarest, 2006* (coord.: V. Vitureanu, S. Totu, M. Pop), București: Ed. Universității din București, 2008.
- VONNEGUT, K., *Abatorul Cinci*, trad. R. Mihăilă, București: Ed. Univers, 1983.
- WAHL, J., „Freedom and Existence in Some Recent Philosophies”, în *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 8, Nr. 4 (pp. 538-556), Jun. 1948.
- WEBER, M., *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. I. Lemnij, București: Ed. Humanitas, 1993.
- WEBER, M., *Politik als Beruf*, München și Leipzig: Duncker & Humblot, 1919, disponibil la: [http://de.wikisource.org/wiki/Politik\\_als\\_Beruf](http://de.wikisource.org/wiki/Politik_als_Beruf).
- WEIL, S., *Greutatea și harul*, trad. A. Manolescu, București: Ed. Humanitas, 2003.
- WHITE, S., „Heidegger and the Difficulties of a Postmodern Ethics and Politics”, în *Political Theory*, vol. 18, nr. 1 (pp. 80-103), Feb. 1990.
- WILLIAMS, B., *Moralitatea. O introducere în etică*, trad. V. Mureșan, București: Ed. Punct, 2002.
- WITTGENSTEIN, L., *Caietul albastru*, trad. M. Dumitru, M. Flonta și A.-P. Iliescu, București: Ed. Humanitas, 1993.
- ŽIŽEK, S., „With or Without Passion – What’s Wrong with Fundamentalism? I”, 2005, disponibil la: <http://www.lacan.com/zizpassion.htm>.

# Cuprins

Notă introductivă .....	5
1. O privire de ansamblu asupra problematicei autenticității. Precizări terminologice. Delimitări. Libertate și autenticitate.....	7
2. Filosofia ca terapie. O discuție despre principiile consilierii filosofice ....	22
3. Sursele greco-latine ale problematicei autenticității. Filosofia ca „mod de viață” și „îngrijire de sine”. Semnificația exercițiilor spirituale în filosofia antică.....	52
4. A învăța să trăiești.....	68
5. A învăța să dialoghezi. Excurs despre dorință .....	85
6. A învăța să mori. Excurs despre lectură.....	103
7. A învăța să citești .....	124
8. Exercițiile spirituale și „filosofia creștină”. Valoarea morală a umilinței în eticile filosofice și în creștinism.....	140
9. Exercițiile spirituale și „filosofia creștină” (încheiere). Noțiunea de „cultivare a sinelui”. Ratare și vocație .....	162
10. Cartografia „preocupării de sine” la M. Foucault.....	183
11. Trei înțelesuri ale conversiei spirituale. Semnificația „griii de sine” în contextul unei critici a modernității. „Jargonul autenticității” și „starea de excepție” .....	213
12. Grija de sine și problema „exegezei de sine” în creștinism. Întruchipare: sursele creștine ale problematicei autenticității.....	241
Bibliografie.....	264

*Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii  
Scriitorilor din România, nr. R044RNCB 5101 0000 0171 0001,  
deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.*

**COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ**

**EDITURA PARALELA 45**

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 130

Tel./fax: 0248 214 533; 0248 631 439; 0248 631 492

Tel.: 0753 040 444;  
0721 247 918.

E-mail: [comenzi@edituraparelela45.ro](mailto:comenzi@edituraparelela45.ro)

sau accesați [www.edituraparelela45.ro](http://www.edituraparelela45.ro)



Tiparul executat la *Graficprint*

[www.graficprint.eu](http://www.graficprint.eu)

e-mail: [comenzi@graficprint.eu](mailto:comenzi@graficprint.eu)



**Cristian Iftode** (n. 1979) este cadru didactic al Facultății de Filosofie din Universitatea București și doctor în filosofie al aceleiași universități, din 2007, cu o teză despre Rolul analogiei în elaborarea metafizicii aristotelice. A publicat *Metafora și discursul metafizic* (Ed. Antet, 2002), precum și o serie de studii și articole consacrate, cu precădere, istoriei ideilor și filosofiei morale. A colaborat la realizarea volumului colectiv *Pentru ce istoria filosofiei?* (Ed. Paideia, 2003) și este coautor al lucrării *Aristotel. Program filosofic și prelungiri doctrinare* (Ed. Universității din București, 2006).

Există anumite rațiuni de ordin cultural, istoric și poate chiar strict filosofic, girând o semnificativă schimbare a statutului și caracterului filosofiei, cu multe secole în urmă? Am pierdut ceva esențial pe parcurs, și anume însăși calea, modalitatea concretă de a converti doctrina în practică de viață? De a înțelege rolul reflecției filosofice și finalitatea exercițiului filosofic? Și dacă da, mai păstrăm încă șansa de a practica filosofia „ca pe vremuri”, în Antichitatea greco-latină, ori e vorba de ceva iremediabil compromis...?

